مقالہ نمبر ۱

قرآن وحدیث واقوالِ سلف کی روشنی میں

از

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی
استاذ دارالعلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اجماع کے لغوی معنی کا بیان

لغت میں اجماع کے دو معنی ہیں (۱) عزم اور پختہ ارادہ (۲) اتفاق۔ جب کوئی شخص کسی کام کا عزم اور پختہ ارادہ کر لیتا ہے تو اس وقت کہا جاتا ہے "اجمع فلان علی کذا" فلاں نے اس کام کا عزم کر لیا باری تعالیٰ کا قول "فاجمعوا امرکم" پ ۱۱ رکوع ۱۳ (تم سب مل کر اپنے کام کا عزم کرو) اسی معنیٰ میں مستعمل ہے اسی معنی میں آنحضور ﷺ کا یہ قول ہے "من لا یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام له" (ترمذی) جس شخص نے فجر سے پہلے روزے کا عزم اور پختہ ارادہ نہیں کیا اس کا روزہ (درست) نہیں ہوگا دوسرے معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جاتا ہے "جمع القوم علی کذا" قوم نے اس کام پر اتفاق کر لیا مذکورہ دونوں معنی کے درمیان فرق یہ ہے کہ اجماع بمعنی عزم ایک شخص کی طرف سے متصور ہو جاتا ہے لیکن دوسرے معنی کیلئے کم از کم دو شخصوں کا ہونا ضروری ہے۔

اجماع کے شرعی معنی کا بیان

شریعت کی اصطلاح میں ایک مخصوص اتفاق کا نام اجماع ہے یعنی۔

اتفاق المجتهدین الصالحین من امة محمد ﷺ فی عصر علی امر من الامور
(توضیح تلویح ص ۵۱۶)

کسی ایک زمانے میں رسول اکرم ﷺ کی امت کے صالح مجتہدین کا کسی ایک واقعہ اور امر پر اتفاق کر لینا اجماع کہلاتا ہے اجماع کی تعریف میں اتفاق سے اشتراک مراد ہے اور یہ قول، فعل، اعتقاد، سب کو شامل ہے یعنی اس امت کے مجتہدین کسی قول میں شریک ہوں یا فعل میں شریک ہوں یا اعتقاد میں شریک ہوں تمام صورتوں میں اجماع متحقق ہو جاتا ہے پہلے کو اجماع قولی دوسرے کو اجماع فعلی اور تیسرے کو اجماع اعتقادی کہا جاتا ہے مثلاً اگر کوئی شئی قول کے قبیل سے ہو اور ایک زمانے کے تمام مجتہدین اس پر اتفاق کر لیں اور یہ کہیں "اجمعنا علی ھذا" تو یہ قولی اجماع ہوگا اور اگر کوئی شئی فعل کے قبیل سے ہو اور تمام مجتہدین اس پر عمل شروع کر دیں تو یہ فعلی اجماع ہوگا جیسے مضاربت، مزارعت، اور شرکت، فعلی اجماع سے ثابت ہیں اور اگر کوئی شئی اعتقاد کے قبیل سے ہو اور تمام مجتہدین اس پر اعتقاد کر لیں تو یہ اعتقادی اجماع ہوگا جیسے شیخین (ابوبکرؓ، عمرؓ) کی فضیلت پر تمام مجتہدین کا اعتقاد ہے اگر کسی قول یا فعل یا اعتقاد پر بعض مجتہدین اتفاق کر لیں اور باقی سکوت کریں حتیٰ کہ مدت تامل گذر جائے اور وہ اس کا رد نہ کریں تو یہ اجماع سکوتی کہلاتا ہے جسکے احناف تو قائل ہیں لیکن حضرت امام شافعیؒ قائل نہیں ہیں۔

اجماع کی تعریف میں مجتہدین کی قید لگا کر غیر مجتہدین یعنی عوام کے اجماع سے احتراز کیا گیا ہے چنانچہ اگر کسی امر پر عوام نے اتفاق کر لیا تو شرعاً اسکا اعتبار نہ ہوگا المجتہدین کو لام استغراق کے ساتھ معرف فرما کر بعض کے اتفاق سے احتراز کیا ہے چنانچہ کسی امر پر اگر بعض مجتہدین کا اتفاق ہو گیا اور بعض کا نہ ہوا تو یہ اجماع کی تعریف میں داخل نہ ہوگا۔ اور اس کو شرعاً اجماع نہیں کہا جائے گا صالحین کی قید لگا کر مجتہدین فاسقین اور مجتہدین مبتدعین کے اجماع سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ ان لوگوں کا اجماع حجت شرعیہ نہیں ہوتا ہے امت محمد ﷺ کی قید لگا کر سابقہ امتوں کے مجتہدین کے اجماع سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ اجماع کا حجت ہونا آپ ﷺ کی امت کی خصوصیات میں سے ہے سابقہ امتوں کے مجتہدین کا اجماع حجت شرعیہ شمار نہیں ہوتا تھا۔ ایک زمانے کی قید لگا کر اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ اجماع کے تحقق کے لئے ایک

زمانے کے مجتہدین کا اتفاق کر لینا کافی ہے الی یوم القیمۃ تمام زمانوں کے تمام مجتہدین کا اتفاق کرنا ضروری نہیں ہے اجماع کی تعریف میں علی امر من الامور کی قید اس لئے لگائی گئی ہے تاکہ تعریف قول، فعل، مثبت، منفی، احکام عقلیہ اوراحکام شرعیہ سب کو شامل ہوجائے کیونکہ امر کا اطلاق ہرایک پر ہوتا ہے بعض علماء نے اجماع کو حکم شرعی کے ساتھ مقید کیا ہے اور تعریف میں علی امر من الامور کی جگہ علی حکم شرعی ذکر کیا ہے۔

اجماع کے حجت شرعی ہونے کا بیان

اجماع کے حجت شرعی ہونے میں اختلاف ہے چنانچہ نظام معتزلی، خوارج اور اکثر روافض اجماع کے حجت شرعی ہونے کا انکار کرتے ہیں اوراس کے وقوع کو محال قرار دیتے ہیں لیکن جمہور مسلمین اجماع کی حجیت کے قائل ہیں۔ جوحضرات اجماع کی حجیت کا انکار کرتے ہیں وہ دلیل میں یہ کہتے ہیں کہ ایک زمانے کے تمام علماء اور مجتہدین کے اقوال کو ضبط کرنا ناممکن ہے اس لئے کہ ان کی تعداد بھی کثیر ہوگی اوران کے شہروں اور مکانوں میں بھی بُعد ہوگا پس ان کی کثرتِ تعداد۔ تباعُدِ دیار اور تبایُنِ امکنہ کے ہوتے ہوئے ان کے اقوال کو ضبط کرنا کیسے ممکن ہوسکتا ہے اور جب یہ ممکن نہیں ہے تو کسی واقعہ میں پوری امت کے مجتہدین کے اقوال کی معرفت بھی متعذر اور ناممکن ہوگی۔ اور جب تمام مجتہدین کے اقوال کی معرفت متعذر اور محال ہے تو کسی امر اور واقعہ پر تمام مجتہدین کا اجماع بھی ناممکن ہوگا لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ دلیل ظاہر البطلان ہے اس لئے کہ اگر جدو جہد کی جائے تو ایک زمانے کے علماء کے اقوال کی معرفت ناممکن نہیں ہے بلکہ عین ممکن ہے خاص طور سے اس زمانے میں۔

جمہور مسلمین کے دلائل قرآن سے

۱- باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

"ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا۔" (پ ۵ رکوع ۱۴)

ترجمہ: اور جو کوئی مخالفت کرے رسول کی جبکہ کھل چکی اس پر سیدھی راہ اور چلے سب مسلمانوں کے راستے کے خلاف تو ہم حوالہ کریں گے اس کو وہی طرف جو اس نے اختیار کی اور ڈالیں گے اسکو دوزخ میں اور وہ بہت بری جگہ پہنچا۔

اس آیت سے استدلال اس طور پر کیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ نے رسول کی مخالفت اور غیر سبیل مومنین کے اتباع پر وعید بیان فرمائی ہے اور جس چیز پر وعید بیان کی جائے وہ حرام ہوتی ہے لہٰذا رسول کی مخالفت اور غیر سبیل مومنین کا اتباع دونوں باتیں حرام ہوں گی۔ اور جب یہ دونوں باتیں حرام ہیں تو ان کی اضداد یعنی (رسول کی موافقت اور سبیل مومنین کا اتباع) دونوں واجب ہوں گی۔

الحاصل اس آیت سے سبیل مومنین کے اتباع کا واجب ہونا ثابت ہو گیا اور مومنین کی سبیل اور اختیار کردہ راہ ہی کا نام اجماع ہے لہٰذا اجماع کے اتباع کا واجب ہونا ثابت ہو گیا اور جب اجماع کا اتباع واجب ہے تو اس کا حجت ہونا ثابت ہو گیا۔

الغرض اس آیت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ امت محمد ﷺ کا اجماع حجت شرعی ہے اور اس کا ماننا فرض ہے۔

۲- باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

"واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا" (پ ۴ رکوع ۲)

اس آیت سے استدلال اس طور پر ہو گا کہ حق تعالیٰ نے تفرق سے نہی فرمائی ہے اور تفرق نام ہے خلاف اجماع کا لہٰذا خلاف اجماع منہی عنہ ہو گا اور جب خلاف اجماع منہی عنہ ہے تو اجماع مامور بہ اور واجب الاتباع ہو گا اور جب اجماع واجب الاتباع

ہے تو اس کا ماننا لازم ہوگا اور وہ خود حجت شرعی ہوگا۔

۳-فلو لا نفر من کل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين

(پ ۱۱ رکوع ۳)۔

ترجمہ: سو کیوں نہ نکلا ہر فرقہ میں سے ان کا ایک حصہ تاکہ سمجھ پیدا کرے دین میں۔

اس آیت سے استدلال اس طور پر ہوگا کہ اس آیت میں اللہ تعالی نے ہر قوم پر اس قوم کے تفقہ فی الدین رکھنے والے طائفہ کے اتباع کو واجب کیا ہے پس اگر بہت سے طائفے کسی ایسے حکم پر متفق ہوجائیں جس میں نص موجود نہ ہواور وہ اپنی قوموں کو اس کا حکم دیں تو ان پر اسکا قبول کرنا واجب ہوگا اور جب ایسا ہے تو ان طوائف کا حکم پر اتفاق کرنا دلیل شرعی اور حجت شرعی ہوگا جسکی مخالفت کرنا جائز نہیں ہے۔

۴-اطیعو اللّٰہ و اطیعو الرسول و اولی الامر منکم (پ ۵ رکوع ۵)۔

ترجمہ: اللہ کی اطاعت کرواور رسول کی اطاعت کرواور اپنے اولی الامر لوگوں کی

یہ آیت اجماع کی حجیت پر اسطرح دلالت کرتی ہے کہ اس آیت میں اولی الامر سے مراد یا مجتہدین امت ہیں یا حکام ہیں اگر اول ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ اگر مجتہدین کسی ایسے حکم پر اتفاق کرلیں جس حکم میں نص موجود نہ ہو تو ان کی اطاعت واجب ہے۔

اور اگر ثانی ہے یعنی حکام اور وہ مجتہد نہیں ہیں اور نہ ہی حکم مذکور کو جانتے ہیں تو ان پر اہل علم اور اہل اجتہاد سے سوال کرنا واجب ہے کیونکہ ارشاد باری تعالی ہے۔

فاسئلو اهل الذكر ان كنتم لا تعلمو ن

پس جب انھوں نے مجتہدین اور اہل علم سے سوال کیا اور اہل علم جواب پر متفق ہوگئے تو حکام کا ان کے جواب کو قبول کرنا واجب ہوگا ورنہ سوال کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہوگا اور لوگوں پر چونکہ ان کی اطاعت واجب ہے اس لئے ان پر بھی قبول کرنا واجب ہوگا اور یہ بات ظاہر ہے کہ لوگوں پر ان کے متفق علیہ قول کو قبول کرنا اس وقت واجب ہوگا جب کہ ان کا قول حجت اور دلیل ہو۔

الحاصل: اس آیت سے بھی یہ بات ثابت ہوگئی کہ اجماع حجت شرعی ہے۔

۵-وما کان اللّٰہ لیضل قو ما بعد ا ذ ھداھم (پ ۱۱ رکوع ۳)۔
ترجمہ:۔اور اللہ تعالیٰ کسی قوم کو ہدایت کے بعد گمراہ نہیں کرتے

یہ آیت اجماع کی حجیت پر اس طرح دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ'' قوم یعنی علماء مہدیین کے دلوں میں خلاف حق نہیں ڈالتے ہیں اور ضلال کو خلاف حق باری تعالیٰ کے ارشاد: فماذا بعد الحق الا الضلال کی وجہ سے کہا گیا ہے اور جب علماء مہدیین کے دلوں میں خلاف حق نہیں ڈالا جاتا تو حق ڈالا جاتا ہے یعنی علماء مہدیین کا اتفاق جب بھی ہوگا حق پر ہی ہوگا اور حق کا قبول کرنا واجب ہے لہٰذا علماء مہدیین جس حکم پر بھی اتفاق کرلیں گے اس کا قبول کرنا واجب ہوگا اور وہ لوگوں کے حق میں حجت ہوگا۔(توضیح تلویح)

اجماع کے حجت شرعی ہونے پر عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر کچھ واقعات ایسے ہوں جن میں نص موجود نہ ہو اور وہ احکام مہمل اور بیکار رہ جائیں تو دین کامل نہیں ہوگا مگر چونکہ الیوم اکملت لکم دینکم کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے دین کے کامل اور مکمل ہونیکی خبر دی ہے اسلئے مجتہدین کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ ان واقعات سے احکام کا استنباط کریں اب اگر مجتہدین نے کسی زمانے میں کسی حکم کا استنباط کیا اور اس پر اتفاق کیا تو اس زمانے کے لوگوں پر اس کا قبول کرنا واجب ہوگا اور جب ایسا ہے تو ان کا اتفاق اس حکم کی ایسی دلیل ہوگا جسکی مخالفت جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

ولا تکونوا کالذین تفرقوا واختلفوا من بعد ماجاء ھم البینات۔

اجماع کا حجت شرعی ہونا احادیث سے بھی ثابت ہے

۱-ان امتی لاتجتمع علی الضلالۃ۔
ترجمہ:۔میری امت ضلالت پر اتفاق نہیں کرسکتی ہے۔
(ابن ماجہ ص ۲۸۳ مسند احمد ج ۶ ص ۷۸ ادارمی ج ۱ ص ۲۵ ترمذی ج ۲ ص ۳۹)

۲- لم یکن اللّٰہ لیجمع امتی علی الضلالۃ

ترجمہ: اللہ تعالی میری امت کو ضلالت پر اکٹھا نہ کریں گے۔

۳-ما راه المومنون حسنا فهو عند الله حسن

ترجمہ: جس چیز کو مسلمانوں نے حسن سمجھا وہ اللہ کے نزدیک بھی حسن ہے۔

(مسند احمد ج ا ص ۳۶۲۹ ابوداؤد طیالسی ص ۳۳)

۴- علیکم بالسواد الاعظم

ترجمہ: سواد اعظم اور غالب اکثریت کا اتباع کرو۔ (ترمذی ج ۲ ص ۳۹)

۵-اتبعوا السواد الاعظم فانه من شذ شذ فی النار

ترجمہ: سواد اعظم کا اتباع کرو اس لئے کہ جو الگ ہوا وہ دوزخ میں داخل ہوا۔

(حاکم ج ا ص ۱۹۹)

۶-ید الله علی الجماعة ومن شذ شذ فی النار

ترجمہ: جماعت اللہ کے زیر سایہ ہے اور جو جماعت سے الگ ہوگا وہ دوزخ میں داخل ہوگا۔ (ترمذی ج ۲ ص ۳۹)

۷-عن معاذ بن جبل قال قال رسول اللهﷺ ان الشیطان ذئب الانسان کذئب الغنم یاخذ الشاذة والقاصیة والناحیة وایاکم والشعاب وعلیکم بالجماعة ۔ (مسند احمد)

ترجمہ: شیطان انسان کا بھیڑیا ہے بکریوں کے بھیڑیئے کی طرح اکیلی ہونے والی، الگ ہونے والی اور ایک طرف ہونے والی کو کھا جاتا ہے تم لوگ قبیلوں اور برادریوں میں بٹنے سے بچو تم پر جماعت کے ساتھ رہنا لازم ہے۔

۸-من خرج من الجماعة قید شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه ۔

ترجمہ: جو شخص ایک بالشت کے بقدر جماعت سے ہٹا اس نے اسلام کا پھندہ اپنی گردن سے نکال دیا۔ (عبدالرزاق ج ۱۱ ص ۳۳۹ حاکم ج ا ص ۲۰۴)

یہ تمام احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ یہ امت اجتماعی طور پر خطاء سے معصوم ہے یعنی پوری امت خطاء اور ضلالت پر اتفاق کر لے ایسا نہیں ہوسکتا ہے اور

جب ایسا ہے تو اجماع امت کا ماننا اور اسکا حجت شرعی ہونا ثابت ہوگا۔

جن مسائل پر اجماع منعقد کیا گیا ہے نمونہ کے طور پر چند کا بیان

۱- جماع بدون الانزال کے موجب غسل ہونے میں ابتداء صحابہ میں اختلاف تھا چنانچہ انصار وجوب غسل کے قائل نہیں تھے اور مہاجرین وجوب غسل کے قائل تھے لیکن جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انصار ومہاجرین دونوں کو جمع کر کے پوری صورت حال ان کے سامنے رکھی اور ان کو وجوب غسل پر آمادہ کیا تو حضرت عمرؓ کے اس فیصلہ پر سب متفق ہو گئے اور کسی نے کوئی نکیر نہیں کی۔

الحاصل جماع بدون الانزال کے موجب غسل ہونے پر صحابہؓ کا اجماع منعقد ہوا ہے۔ (طحاوی ج ا ص ۷ ۴ مطبوعہ اشرفی)

۲- امام طحاویؒ اور امام بیہقیؒ نے علقمہ بن ابی وقاصؓ سے روایت کیا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنی ایک زمین جو بصرہ میں تھی حضرت طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ فروخت کی کسی نے حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ سے کہا کہ آپ کو اس معاملہ میں خسارہ ہو گیا ہے یہ سنکر حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا مجھے اختیار ہے کیونکہ میں نے بغیر دیکھے زمین خریدی ہے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ آپ کو خسارہ ہو گیا انھوں نے فرمایا کہ مجھے اختیار ہے کیونکہ میں نے اپنی زمین بغیر دیکھے فروخت کی ہے دونوں حضرات نے جبیر بن مطعمؓ رضی اللہ عنہ کو حکم مقرر کیا حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ نے فیصلہ کیا کہ طلحہ کو خیار رویت حاصل ہے عثمان کو حاصل نہیں ہے یہ واقعہ صحابہ کی موجودگی میں پیش آیا مگر کسی نے نکیر نہیں کی گویا اس پر صحابہؓ کا اجماع منعقد ہو گیا کہ خیار رویت مشتری کو حاصل ہوگا بائع کو حاصل نہ ہوگا۔

(اشرف الہدایہ ج ۸ ص ۱۱۲)

۳- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف دو رات تراویح با جماعت پڑھیں اس کے بعد یہ فرما کر تراویح پڑھنی چھوڑ دی کہ مجھے اندیشہ ہے کہ کہیں یہ تمہارے اوپر فرض نہ کر دی جائے۔

(بخاری باب تحریض النبی علی صلاۃ اللیل مسلم باب الترغیب فی قیام رمضان)

پھر صحابہؓ کے مابین عملاً وقولاً اختلاف رہا پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں پورے رمضان مواظبت کے ساتھ بیس رکعت باجماعت تراویح پر صحابہ کا اجماع منعقد ہو گیا۔

روی ان عمررضی اللّٰہ عنہ جمع اصحاب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی شھررمضان علی ابی بن کعب فصلی بھم فی کل لیلۃ عشرین رکعۃ۔

(نصب الرایہ ج۲ص۱۵۴)

عن السائب بن یزید قال کنانقوم من زمن عمربن الخطابؓ بعشرین رکعۃ۔ (التعلیق الحسن ج۲ص۵۴)

قال ان علی ابن ابی طالب امررجلا یصلی بالناس خمس ترویحات عشرین رکعۃ (رواہ البیھقی کنز العمال ج٤ ص٢٨٤)

قال ابن حجر المکی الشافعی اجتمعت الصحابۃ علی ان التراویح عشرون رکعۃ (مرقاۃ)التراویح سنۃ مؤکدۃ عشرون رکعۃ برمضان والاصل فی مسنونیتھاالاجماع۔ (نیل المارب فی الفقہ الحنبلی)

۴- ایک مجلس کی تین طلاقوں سے ایک طلاق واقع ہو یا تین ہی واقع ہوں یہ مسئلہ بھی صحابہؓ میں مختلف فیہ رہا پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں اس پر صحابہؓ کا اجماع ہو گیا اور اسکے بعد سے جمہور اس پر متفق چلے آرہے ہیں کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں تین ہی واقع ہوتی ہیں۔

فی صحیح مسلم ان ابن عباسؓ قال قال کان الطلاق علی عھد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وابی بکر وسنیں من خلافۃ عمر طلاق الثلاث واحدۃ فقال عمرؓان الناس قد استعجلوا فی امر کان ھم فیہ اِناۃ فلو امضیناہ علیھم فامضاہ و ذھب جمھور الصحابۃ والتابعین ومن بعد ھم من ائمۃ المسلمین الی انہ یقع ثلاثا۔

(۵) رسول اللہ ﷺ سے نماز جنازہ کی تکبیرات پانچ بھی منقول ہیں اور سات اور نو اور چار بھی۔ اسلئے صحابہؓ کے درمیان اس میں اختلاف رہا ہے اسکے بعد حضرت عمر

رضی اللہ عنہ نے صحابہ کو جمع کر کے فرمایا کہ تم صحابہ کی جماعت ہو کر اختلاف کر رہے ہو تو تمہارے بعد آنے والوں پر کتنا شدید اختلاف ہوگا پس چار تکبیرات پر اجماع منعقد ہو گیا۔

فقد اختلف الروایات فی فعل رسو ل اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ و سلم فروی عنہ الخمس والسبع والتسع واکثر من ذالك الا ان آخر فعمه کان اربع تکبیرات لما روی عن عمر رضی اللّٰہ تعالی عنہ انہ جمع الصحابۃ رضی اللّٰہ عنہم حین اختلفوا فی عدد التکبیرات وقال لہم انکم اختلفتم فمن یاتی بعدکم یکون اشد اختلافا منکم فانظروا آخر صلاۃ صلاھا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم علی جنازۃ فخذوا بذالك فوجدوہ صلی علی امرأۃ کبر علیہا اربعا فاتفقوا علی ذالك فکان دلیلا علی کون التکبیرات فی صلاۃ الجنازۃ اربعا لانہم اجمعوا علیہا (بدائع الکاسانی ج ۲ ص ۵۰)

۲۔ اگر کوئی شخص متعدد بار چوری کرے اور ایک مرتبہ میں اس کا دایاں ہاتھ اور دوسری مرتبہ میں اسکا بایاں پیر کٹ چکا ہو اور پھر تیسری اور چوتھی بار چوری کرے تو اسکے ہاتھ، پیر کاٹ کر سزا دیجائے یا قطع کے علاوہ دیگر کوئی سزا دیجائے اس سلسلے میں اختلاف رہا ہے اسکے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک صورت متعین فرمادی کہ تیسری چوتھی مرتبہ میں قطع نہ ہوگا اور صحابہؓ نے اس پر سکوت اختیار کیا پس یہ ہی توارث ہو گیا اس سے بھی معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں بھی صحابہ کا اجماع ہے۔

سیدناعمرو سیدنا علیؓ لم یزیدا فی القطع علی قطع الید الیمنیٰ و الرجل الیسریٰ وکان ذلك بمحضر من الصحابۃ و لم ینقل انہ انکر علیہما منکر فیکون اجماعا من الصحابۃ (بدائع ج ۶ ص ۴۰)

روی ان سیدناعلیاؓاتی بسارق فقطع یدہ ثم اتی بہ الثانیۃ وقد سرق فقطع رجلہ ثم اتی بہ الثالثۃ وقد سرق فقال لااقطعہ ان قطعت یدہ فبای شی یاکل بای شی یتمسح وان قطعت رجلہ بای شی یمشی انی لا ستحی من اللّٰہ فضربہ بخشبۃ وحبسہٗ (دار قطنی ج ۳ ص ۱۸۰ و کذا مصنف عبدالرزاق)

روی ان سید نا عمر اتی بسارق اقطع الید والرحل قد سرق نعا لا یقال له سدوم واراد ان یقطعه فقال له سید نا علیؓ انما علیه قطع ید ورحل فحبسه سید نا عمرؓ ولم یقطعه (دار قطنی ج ۳ ص ۱۰۳ بیہقی ج ۸ ص ۲۴۵)

نمونے کے طور پر خادم نے چند واقعات ذکر کئے ہیں ورنہ ان کے علاوہ اور بہت سے واقعات ہیں جن میں صحابہؓ کا اجماع منعقد ہوا ہے اور امت نے ان کو تسلیم کیا ہے اور ان پر عمل کیا ہے۔ مذکورہ دلائل اور واقعات جو علی الاطلاق اجماع کی حجیت پر دلالت کرتے ہیں ان کے ہوتے ہوئے روافض، خوارج اور اس زمانے کے غیر مقلدین کا اجماع کے حجت شرعی ہونے کا انکار کھلا ہوا مکابرہ اور ہٹ دھرمی ہے۔

اجماع کے رکن کا بیان

اجماع کا رکن دو قسم پر ہے ایک عزیمت دوم رخصت عزیمت تو یہ ہے کہ تمام مجتہدین کسی قول پر اتفاق کریں اور یوں کہیں اجمعنا علی کذا یا کسی فعل کو بالاتفاق شروع کردیں اور رخصت یہ ہے کہ بعض مجتہدین کوئی بات کہیں یا کوئی کام کریں اور باقی اسکو سنکر یا دیکھ کر سکوت اختیار کریں اور مدت تامل گذر جانے کے بعد اس پر کوئی نکیر نہ کریں اسی کو اجماع سکوتی کہا جاتا ہے۔ اور یہ احناف کے نزدیک تو حجت ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک حجت نہیں ہے۔ اجماع کے اہل وہ لوگ ہیں جو مجتہد ہوں، ان میں نہ ہوائے نفس ہو اور نہ فسق ہو۔

اجماع کی شرط کا بیان

اجماع کی شرط کل کا متفق ہونا ہے چنانچہ انعقاد اجماع کے وقت ایک کا اختلاف بھی مانع اجماع ہوگا جیسا کہ اکثر کا اختلاف مانع اجماع ہوتا ہے بعض معتزلہ کا خیال ہے کہ اکثر کے اتفاق سے بھی اجماع منعقد ہو جاتا ہے کیونکہ حق جماعت (اکثریت) کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے۔

ید اللہ علی الجماعۃ فمن شذ شذ فی النار (ترمذی ج ۲ صفحہ ۳۹)

یعنی جماعت اللہ کے زیرسایہ ہے جو شخص جماعت سے باہر نکلا دوزخ میں داخل ہوا۔
اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر ایک دو شخص جماعت سے باہر نکل گیا حق تب بھی جماعت ہی کیساتھ ہوتا ہے۔

الحاصل حدیث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایک آدھ شخص کا اختلاف انعقاد اجماع کیلئے مانع نہیں ہوتا ہے ہماری طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ حدیث کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اگر انعقاد اجماع کے وقت ایک دو شخص جماعت سے الگ ہوگیا تو وہ دوزخ میں داخل ہوگا بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تحقق اجماع کے بعد اگر کوئی شخص الگ ہوگیا تو وہ دوزخ میں داخل ہوگا یعنی تمام مجتہدین کے ساتھ اتفاق کرنے کے بعد اگر اختلاف کیا تو وہ دوزخ میں داخل ہوگا۔ پس حدیث کے اس مطلب کے بعد اکثریت کے اتفاق سے اجماع کا انعقاد ثابت نہ ہوگا بلکہ کل کے اتفاق سے اجماع کا انعقاد ثابت ہوگا۔

اجماع کے حکم کا بیان

اجماع کا حکم یہ ہے کہ اجماع سے ''مراد'' شرعاً علی سبیل الیقین ثابت ہو جاتی ہے۔

اجماع کے انعقاد کے سبب کا بیان

اجماع کے انعقاد کے سبب کی دو قسمیں ہے اول داعی الی انعقاد اجماع یعنی وہ چیز جو انعقاد اجماع کی دعوت دیتی ہے اور وہ داعی کبھی تو کتاب اللہ سے ہوتا ہے مثلاً امہات اور بنات کی حرمت پر امت مسلمہ کا اجماع ہے اور اسکا سبب داعی باری تعالی کا قول "حرمت علیکم امھاتکم و بناتکم " ہے اور وہ داعی کبھی اخبار آحاد سے ہوتا ہے مثلاً قبضہ کرنے سے طعام مشتری کی بیع کے عدم جواز پر اجماع منعقد ہے اور اسکا سبب مسلم ج ۲ رکی یہ حدیث ہے۔

عن ابن عباس قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم من ابتاع طعاما فلا یبعہ حتی یقبضہ۔

جس شخص نے اناج خریدا وہ اس کو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت نہ کرے اور وہ داعی کبھی قیاس سے ہوتا ہے مثلاً چاول میں ربا جاری ہونے پر اجماع منعقد ہوا مگر اسکا سبب قیاس ہے یعنی اتحاد قدر مع الجنس کی وجہ سے چاول کو ان چیزوں پر قیاس کیا گیا جو چیزیں حدیث الحنطة بالحنطة میں مذکور ہیں۔

علامہ ابن حزم ظاہریؒ نے فرمایا ہے کہ اجماع صرف دلیل قطعی سے منعقد ہو سکتا ہے خبر واحد اور قیاس سے منعقد نہیں ہو سکتا اسلئے کہ خبر واحد اور قیاس دونوں خود موجب علم ویقین نہیں ہوتے لہٰذا جو چیز (اجماع) ان دونوں سے صادر ہے وہ کیسے موجب یقین ہو سکتی ہے حالانکہ اجماع موجب یقین ہوتا ہے اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ اجماع خبر واحد سے تو منعقد ہو سکتا ہے لیکن قیاس سے منعقد نہیں ہوگا کیونکہ قیاس کا حجت شرعی ہونا ہی مختلف فیہ ہے لہٰذا ایک مختلف فیہ چیز سے اجماع کیسے منعقد ہوگا بعض مشائخ احناف نے کہا کہ اجماع قیاس اور خبر واحد ہی سے منعقد ہوگا خبر متواتر اور کتاب اللہ سے منعقد نہ ہوگا اسلئے کہ خبر متواتر اور کتاب اللہ کی موجودگی میں اجماع کی کوئی ضرورت نہیں ہے یہ دونوں خود حکم ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں دوسری قسم سبب ناقل ہے یعنی وہ سبب جو ہماری طرف نقل ہوکر آیا ہے مثلاً حدیث کا نقل پس حدیث کا نقل ہوکر آنا کبھی ایسی دلیل سے ہوتا ہے جس میں کوئی شبہ نہ ہو جیسے حدیث متواتر اور کبھی ایسی دلیل سے ہوتا ہے جس میں شبہ ہو جیسے خبر واحد۔

وقال العلامة الشامی مزیدا علی ذالك اماولافاجماعهم ظاهرلانه لم ینقل عن احد منهم انه خالف عمرحین امضی الثلاث۔

(رد المحتار مع الدر المختار ج ٤، ص ٤٣٤، ٤٣٥)

کن حضرات علماء کا اجماع معتبر ہے

جن حضرات علما کا اجماع معتبر ہے ان کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ داؤد ظاہری، شیعہ حضرات اور امام احمد ایک روایت کے مطابق کہتے ہیں کہ صرف صحابہ کا

اجماع معتبر ہے اورانھیں حضرات کواجماع منعقد کرنے کا حق ہے امام مالکؒ سے منقول ہے کہ صرف اہل مدینہ کا اجماع معتبر ہے اور انھیں کو اجماع منعقد کرنے کا حق ہے روافض میں سے فرقہ زیدیہ اورامامیہ کا مذہب یہ ہے کہ صرف رسول اللہ ﷺ کے اقرباء کا اجماع معتبر ہے اوران کے علاوہ کواجماع منعقد کرنے کا حق نہیں ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ ہرزمانے کے عادل اور مجتہد علماء کواجماع منعقد کرنے کا حق حاصل ہے۔داؤد ظاہری وغیرہ کی دلیل باری تعالی کے قول۔

"کنتم خیر امة اخرجت للناس (پ۴رکوع۳)

اور کذالك جعلنا کم امة وسطا لتکونوا شهدا على الناس "(پ۲رکوع۱) کے مخاطب صرف صحابہ ہیں کیونکہ خطاب موجودین کو ہوتا ہے نہ کہ معدومین کواور خطاب اورنزول وحی کے وقت صحابہؓ کے علاوہ سب معدوم اور غیر موجود تھے بہرحال جب وحی اور خطاباتِ شرع کے مخاطب صرف صحابہؓ ہیں ان کے بعد کے لوگ مخاطب نہیں ہیں تو اجماع منعقد کرنے کے اہل بھی صحابہ ہی ہوں گے اورانھیں کا اجماع معتبر شمار ہوگا ان کے علاوہ دوسرے حضرات اجماع کے اہل شمار نہ ہوں گے۔دوسری دلیل یہ ہے کہ بہت سی احادیث میں رسول اللہ ﷺ نے صحابہؓ کی تعریف کی ہے مثلا ایک حدیث میں فرمایا ہے "اصحابی آمنة امتی " (مسند احمد ج۴ص۳۹۹) میرے صحابہ میری امت کے نگہداشت رکھنے والے ہیں۔ایک حدیث میں ہے "اصحابی کا لنجوم بایهم اقتدیتم اهتدیتم "(کشف الخفاء ج۱ص۱۴۷) میرے صحابہؓ ستاروں کی طرح ہیں ان میں سے جسکی بھی اقتداء کروگے راہ یاب ہوجاؤ گے ان کے علاوہ اور بہت سی احادیث ہیں جوصحابہؓ کے صدق اورحق پر ہونے کوظاہر کرتی ہیں پس آنحضور ﷺ کا حضرات صحابہ کے عادل اور صادق ہونے پر شہادت دینا اس بات کی بین دلیل ہے کہ انھیں حضرات کا اجماع معتبر ہوگا ان کے علاوہ کا اجماع معتبر نہ ہوگا۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اجماع کیلئے کل کا اتفاق ضروری ہے اورکل کا اتفاق عہدصحابہؓ میں تو ممکن تھا لیکن اسکے بعد ممکن نہیں ہے کیونکہ عہد صحابہ کے بعد مسلمان اطراف عالم اور مشارق ومغارب میں پھیل چکے تھے۔لہٰذا ایسی صورت میں تمام

مسلمانوں کے اتفاق کو جاننا امر محال ہے اور جب تمام مسلمانوں کے اتفاق کو جاننا امر محال ہے تو عہد صحابہ کے بعد کا اجماع کیسے معتبر ہو سکتا ہے ہماری طرف سے ان حضرات کی پیش کردہ دلیل اول کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ فرمانا کہ خطاب صحابہؓ کے ساتھ مخصوص ہے ان کے علاوہ کو شامل نہیں ہے غلط اور نا قابل تسلیم ہے کیونکہ اس سے چند خرابیاں لازم آئیں گی۔

پہلی خرابی تو یہ لازم آئیگی کہ جو حضرات صحابہ نزول وحی کے وقت موجود تھے اگر ان میں سے بعض کا انتقال ہو گیا تو باقی دیگر صحابہ کا اجماع منعقد نہ ہو کیونکہ بعض کی وفات کی وجہ سے یہ تمام مخاطبین کا اجماع نہ ہوگا حالانکہ اجماع کی صحت کیلئے تمام کا اتفاق ضروری ہے اور جب صحت اجماع کے لئے تمام کا اتفاق ضروری ہے اور اس میں تمام مخاطبین کا اتفاق نہیں ہے تو یہ اجماع حجت بھی نہ ہونا چاہئے تھا۔ حالانکہ یہ اجماع آپ کے نزدیک حجت ہے۔

دوسری خرابی یہ لازم آئیگی کہ مذکورہ آیات کے نزول کے بعد جو حضرات صحابہؓ اسلام میں داخل ہوئے انکا اجماع معتبر نہ ہو کیونکہ یہ حضرات ان آیات کے مخاطب نہیں ہیں حالانکہ ان کا اجماع معتبر ہے۔

تیسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ صحابہؓ کے بعد کے لوگ احکام کے مخاطب اور مکلف نہ ہوں حالانکہ احکام کے مخاطب جس طرح حضرات صحابہؓ ہیں اسی طرح ان کے بعد کے لوگ بھی ہیں یہ خرابیاں اس لئے لازم آئی ہیں کہ آپنے مذکورہ آیات کا مخاطب صرف صحابہ کو قرار دیا ہے۔

پس ان خرابیوں سے بچنے کیلئے یہی کہا جائے گا کہ مذکورہ آیات کے مخاطب صرف صحابہ نہیں ہیں بلکہ صحابہ بھی مخاطب ہیں اور بعد کے لوگ بھی مخاطب ہیں اور جب ایسا ہے تو اجماع کا انعقاد صحابہؓ کے ساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ ہر زمانے کے علماء کا اجماع معتبر اور حجت ہوگا۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے حضرات صحابہؓ کی تعریف و

توصیف کرنے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ان کے علاوہ کا اجماع معتبر نہ ہو بلکہ بہت سی احادیث اس امت کی عصمت پر دلالت کرتی ہیں جیسا کہ اجماع کی حجیت پر استدلال کرتے ہوئے خادم نے چند حدیثیں ذکر کی ہیں نیز اجماع کا حجت ہونا اس امت کی تعظیم اور تکریم ہے اور امت میں صحابہ بھی داخل ہیں اور غیر صحابہ بھی لہذا سب ہی کا اجماع معتبر ہوگا صحابہؓ کے ساتھ خاص نہ ہوگا۔

تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگر جد وجہد کی جائے تو تمام علماء کے اقوال کی معرفت ناممکن نہیں ہے بلکہ عین ممکن ہے بالخصوص اس زمانے میں جبکہ ساری دنیا ایک محلہ ہوکر رہ گئی۔

قول ثانی کے قائلین یعنی امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ مدینہ طیبہ کے بارے میں مدنی آقا ﷺ نے فرمایا ہے۔

" المدینة کالکیر تنفی خبثها کماینفی الکیر خبث الحدید (صحیحین)"

مدینہ طیبہ لوہار کی بھٹی کی طرح ہے مدینہ اپنے خبث کو اسطرح دور کردیتا ہے جس طرح لوہار کی بھٹی لوہے کے زنگ اور میل کچیل کو دور کردیتی ہے خطاء بھی ایک قسم کا خبث ہے پس جب مدینہ اور اہل مدینہ سے خبث منتفی ہے تو ان سے خطاء بھی منتفی ہوگی اور جب اہل مدینہ سے خطاء منتفی ہے تو ان کا قول صواب اور ان کی متابعت واجب ہوگی اور جب ایسا ہے تو اہل مدینہ جس چیز پر اتفاق کریں گے وہ سب کیلئے حجت ہوگا اور ان کا اجماع اور اتفاق معتبر ہوگا اور دوسری جگہوں کے بارے میں چونکہ اس طرح کی کوئی حدیث نہیں ہے اسلئے دوسری جگہوں کے حضرات کا اجماع اور اتفاق حجت نہ ہوگا اور نہ ہی شرعاً معتبر ہوگا نیز مدنہ طیبہ دارالہجرت ہے صحابہ کا سب سے بڑا مرکز علم ہے مدفن نبیؐ ہے، رسول اکرم ﷺ کے احوال سے سب زیادہ اہل مدینہ واقف ہیں پس جب مدینہ طیبہ اس قدر خصوصیات پر مشتمل ہے تو حق اہل مدینہ کے اجماع سے باہر نہ ہوگا اور ان کے اجماع سے متجاوز نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو اہل مدینہ کے علاوہ کا اجماع کیسے معتبر ہوگا۔

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ تمام باتیں مدینہ اور اہل مدینہ کی فضیلت پر

دلالت کرتی ہیں نہ تو مدینہ کے علاوہ دوسرے مقامات کی فضیلت کی نفی کرتی ہیں اور نہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اجماع معتبر اہل مدینہ کے ساتھ مختص ہے کیونکہ مکۃ المکرمہ زادھا اللہ شر فا بھی بہت سے فضائل پر مشتمل ہے مثلاً بیت الحرام، رکن، مقام ابراہیم، زمزم، حجر اسود، صفا ومروہ، دوسرے مناسک حج اور رسول اللہ ﷺ کا مولد مکہ ہی میں ہیں مگر یہ سب باتیں اس پر دلالت نہیں کرتی ہیں کہ اجماع معتبر اہل مکہ کے ساتھ مختص ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ کسی جگہ کے لوگوں کے اجماع کے معتبر ہونے میں اس جگہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ علم واجتہاد کا اعتبار ہوتا ہے اہل علم واجتہاد میں مکی، مدنی شرقی اور غربی سب برابر ہیں پس اجماع معتبر ہونے میں علم واجتہاد کا اعتبار ہوگا مدنی یا غیر مدنی کا اعتبار نہ ہوگا۔

تیسرے قول کے قائلین یعنی فرقہ زیدیہ اور امامیہ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور عقل تینوں سے استدلال کرتے ہیں کتاب اللہ تو یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

"انما یرید اللّٰہ لیذھب عنکم الرجس اھل البیت ویطھر کم تطھیرا"

اللہ یہی چاہتا ہے کہ دور کرے تم سے گندی باتیں اے نبی کے گھر والوں اور ستھرا کردے تم کو ایک ستھرائی سے اس آیت سے استدلال اس طور پر ہوگا کہ باری تعالیٰ نے انما (جو حصر کیلئے آتا ہے) کے ذریعہ سے اہل بیت سے رجس کی نفی فرمائی ہے اور رجس سے مراد خطاء ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ خطاء صرف اہل بیت سے منتفی ہے اور جس سے خطاء منتفی ہوتی ہے وہ معصوم عن الخطاء ہوتا ہے لہٰذا اہل بیت معصوم عن الخطاء ہونگے اور معصوم عن الخطاء کا قول صواب اور درست ہوتا ہے لہٰذا ان کا قول صواب ہوگا اور قول صواب حجت ہوتا ہے لہٰذا ان کا قول حجت ہوگا الحاصل اس آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اہل بیت اگر کسی قول یا فعل پر اتفاق کرلیں تو ان کا یہ اتفاق واجماع شرعاً معتبر اور حجت ہے اور اہلِ بیت کے علاوہ کے بارے میں چونکہ باری تعالیٰ نے اس طرح کی کوئی خبر نہیں دی ہے اسلئے انکے علاوہ کا اجماع معتبر نہ ہوگا بقول صاحب نامی اہل بیت سے مراد علی، فاطمہ، اور حسنین ہیں کیونکہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو رحمت عالمؐ نے ان چاروں

عزیزوں کو ایک چادر میں لیا اور ان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا "ھو لاء اھل بیتی"
دوسری دلیل حدیث ہے آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"انی تارك فیکم الثقلین فما تمسکتم بھما لن تضلو ا کتاب اللّٰہ و عتر تی"

(ترمذی ج ۲ ص ۲۱۹)

میں تم میں دو عظیم چیزیں چھوڑوں گا جب تک تم ان دونوں کو تھامے رکھو گے گمراہ نہ ہو گے ایک کتاب اللہ دوم میرے اہل بیت اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ضلالت سے معصوم ہونا کتاب اللہ اور عترت میں منحصر ہے لہٰذا انکے علاوہ اور کوئی چیز حجت نہ ہوگی اور جب ایسا ہے تو ثابت ہو گیا کہ صرف اہل بیت کا اتفاق و اجماع حجت ہے اور کسی کا اجماع حجت نہیں ہے۔

عقلی دلیل یہ ہے اہل بیت شرف نسب کے ساتھ مختص ہیں اور اسباب تنزیل اور اقوال رسول وافعال رسول سے یہ ہی حضرات زیادہ واقف ہیں پس اس کرامت اور شرافت کی وجہ سے اہل بیت اس بات کے زیادہ مستحق ہیں کہ انکا اجماع معتبر ہو اور ان کے علاوہ کا اجماع معتبر نہ ہو ہماری طرف سے آیت کا جواب یہ ہے کہ آیت میں رجس سے خطاء مراد نہیں ہے جیسا کہ آپ نے فرمایا ہے بلکہ رجس سے تہمت مراد ہے اور باری تعالی ازواج مطہرات سے تہمت دور کرنا چاہتا ہے یعنی باری تعالی نے ازواج مطہرات سے فاحشہ کی تہمت کو دور کیا ہے کیونکہ یہ آیت ازواج مطہرات کے بارے میں نازل ہوئی ہے جیسا کہ اوپر کی آیت "ینساء النبی لستن کاحد من النساء" اس پر دلالت کرتی ہے اور حضور ﷺ کا علی فاطمہ اور حسنین کو چادر میں لیکر ھو لاء اھل بیتی فرمانا ازواج مطہرات کے اہل بیت میں سے نہ ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے اور حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور روافض کے نزدیک اخبار احاد اس لائق بھی نہیں ہیں کہ ان پر عمل کیا جائے پس جب اخبار احاد عمل کے لائق نہیں ہیں تو ان سے استدلال کرنا بدرجہ اولیٰ درست نہ ہوگا۔ اور اگر اخبار احاد پر عمل کرنا اور ان سے استدلال کرنا تسلیم کرلیا جائے تو ہمیں اسکی نقل کا صحیح ہونا تسلیم نہیں ہے بلکہ منقول صحیح یہ ہے

"ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بھما کتاب اللّٰہ و سنة رسولہ"
(مسند احمد ج ۳ ص ۱۷) جیسا کہ امام مالکؒ نے موطا میں روایت کیا ہے دلیل عقلی کا جواب
یہ ہے کہ اجتہاد میں شرف نسب کو کوئی دخل نہیں ہے اجتہاد میں تو اہلیت نظر اور جودت
ذہن کا اعتبار ہے اور یہ باتیں اہل بیت کے علاوہ میں بھی ہو سکتی ہیں اور رہا رسول اکرم
ﷺ کے ساتھ مخالطت کا معاملہ تو یہ بات اہل بیت کے علاوہ دوسرے لوگوں میں بھی
پائی جاتی تھی۔ جو سفر اور حضر میں آپکے ساتھ رہتے تھے۔لہٰذا اس بنیاد پر صرف اہل بیت
کا قول حجت نہ ہوگا بلکہ اہل بیت کی طرح دوسرے لوگوں کا قول اور اجماع بھی حجت ہوگا
اگر صرف اہل بیت کا قول حجت ہوتا جیسا کہ روافض کہتے ہیں تو جنگ صفین کے موقعہ پر
حضرت علیؓ اپنے مخالفین پر نکیر فرماتے اور یہ کہتے کہ صرف میرا قول حجت ہے اور میں معصوم
ہوں حالانکہ حضرت علی نے نہ یہ فرمایا اور نہ مخالفین اپنی مخالفت سے باز آئے۔

الحاصل یہ قول بھی درست نہیں ہے صحیح قول یہ ہی ہے کہ ہر زمانے کے عادل
اور مجتہد علماء کا اجماع معتبر اور حجت ہے کیونکہ جو دلائل حجیت اجماع کا فائدہ دیتے ہیں وہ
عام ہیں اور ہر زمانے کے علماء کو شامل ہیں ان میں نہ اہل مدینہ کی تخصیص ہے نہ اصحاب
نبی ﷺ اور نہ عترت رسول کی۔ بلکہ اجماع منعقد کرنے والے حضرات کا عادل ہونا
ضروری ہے اسلئے کہ فاسق اور مبتدع کا قول حجت نہیں ہوتا حالانکہ اجماع حجت ہوتا ہے
اور اجماع منعقد کرنے والے حضرات کا مجتہد ہونا ضروری ہے لیکن مجتہد ہونا اس وقت
ضروری ہے جبکہ ایسی چیز میں اجماع منعقد کریں جو رائے اور اجتہاد کی محتاج ہو جیسے احکام
نکاح، احکام طلاق، وغیرہ ان امور میں صرف مجتہدین کا اجماع معتبر ہوگا اور غیر مجتہدین
کی موافقت اور مخالفت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور اگر کسی ایسی چیز میں اجماع منعقد کرتا ہو
جس میں رائے اور اجتہاد کی ضرورت نہ ہو جیسے نقل قرآن اور رکعتوں کی تعداد تو اس میں
مجتہدین اور غیر مجتہدین سب کا اجماع اور اتفاق ضروری ہے اگر کسی ایک شخص نے بھی
مخالفت کی تو وہ اجماع معتبر نہ ہوگا۔

صاحب حسامی کہتے ہیں کہ انعقاد اجماع کیلئے علماء کی قلت اور کثرت کا کوئی

اعتبار نہیں ہے یعنی ایک زمانے کے علماء کی تعداد قلیل ہو یا کثیر ہو حد تواتر کو پہنچی ہو یا نہ پہنچی ہو بہر حال ان کا اجماع حجت ہوگا یہ ہی جمہور کا مذھب ہے کیونکہ وہ دلائل نقلیہ جو اجماع کی حجیت پر دلالت کرتے ہیں کسی عدد کے ساتھ مختص نہیں ہیں یعنی ان میں کوئی ایسا عدد ذکر نہیں کیا گیا کہ اگر وہ عدد ہو گا تو اجماع حجت ہوگا ورنہ اجماع حجت نہ ہوگا البتہ بعض اصولیین جیسے امام الحرمین اور ان کے متبعین اجماع کے حجت ہونے کیلئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ مجتہدین کی تعداد حد تواتر کو پہنچ جائے یعنی اگر مجتہدین کی تعداد حد تواتر کو پہنچ گئی تو ان کا اجماع حجت ہوگا ورنہ نہیں اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ حد تواتر کو پہنچ جانے کے بعد ان کا باطل پر اتفاق کرنا اسی طرح ناممکن ہے جیسا کہ خبر کے سلسلے میں ان کا کذب پر اتفاق کرنا ناممکن ہے اور تواتر کی تعداد سے کم میں ان کا جس طرح کذب پر اتفاق کرنا ناممکن ہے اسی طرح ان کا باطل پر اتفاق کرنا ناممکن ہے اور جب ایسا ہے تو حد تواتر سے کم تعداد کے مجتہدین کا اجماع حجت نہ ہوگا۔

پھر جمہور کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر ایک زمانے میں ایک ہی مجتہد ہو تو اسکا قول حجت ہوگا یا نہیں بعض حضرات کا خیال ہے کہ اسکا قول حجت ہوگا اور اسکے قول کو اجماع کا درجہ حاصل ہوگا کیونکہ جب امت میں اسکے علاوہ کوئی دوسرا مجتہد موجود نہیں ہے تو لفظ امت اسی پر صادق آئے گا اور اسکی دلیل یہ ہے کہ باری تعالی کے قول "ان ابراھیم کان امة" میں امت کا اطلاق ایک شخص یعنی سیدنا ابراہیم علیہ السلام پر کیا گیا ہے پس جب ایک شخص بھی امت ہے تو وہ دلیلیں جو اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتی ہیں اس ایک کو بھی شامل ہوں گی جیسا کہ کثیر کو شامل ہیں اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ ایک کا قول حجت نہ ہوگا کیونکہ اجماع کیلئے اجتماع ضروری ہے اور اجتماع دو یا دو سے زائد سے متصور ہوسکتا ہے لہٰذا اجماع کیلئے ایک سے زائد کا ہونا ضروری ہے صاحب نامی فرماتے ہیں کہ یہ قول زیادہ قوی ہے کیونکہ ایک پر امت کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے اور آیت میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ان کی تعظیم کے خاطر مجازاً امت کہا گیا ہے اور ابراہیم کے بارے میں ان کی تعظیم کی وجہ سے مجاز کے ارتکاب سے یہ لازم نہیں آتا

کہ ہر جگہ مجاز کا ارتکاب کیا جائے۔

انعقاد اجماع کے لئے تمام مجتہدین کا کسی حکم پر اتفاق کرنے کے بعد مرجانا شرط ہے یا نہیں اس بارے میں چار قول ہیں پہلا قول جسکے قائل جمہور علماء ہیں یہ ہے کہ انعقاد اجماع کیلئے یہ بات ہرگز شرط نہیں ہے کہ تمام مجتہدین کسی حکم پر اتفاق کرنے کے بعد مرجائیں بلکہ اگر انھوں نے کسی امر پر اتفاق کیا اور ابھی اس اتفاق پر ایک ساعت گذری ہے اور تمام مجتہدین بقید حیات ہیں تو بھی یہ اجماع منعقد ہو جائے گا۔ حتیٰ کہ خود ان مجتہدین کیلئے اور ان کے علاوہ کے لئے اس اجماع سے رجوع جائز نہ ہوگا۔

دوسرا قول جس کے قائل امام احمد بن حنبلؒ ہیں یہ ہے کہ انعقاد اجماع کیلئے کسی حکم پر اتفاق کرنے والے تمام مجتہدین کا مرجانا شرط ہے چنانچہ اجماع کرنے والے مجتہدین میں سے اگر ایک مجتہد بھی زندہ ہے تو یہ اجماع منعقد نہ ہوگا حتیٰ کہ مجتہدین کے اتفاق کرنے کے بعد تمام مجتہدین کیلئے بھی اس اجماع سے رجوع کرنا جائز ہے اور بعض کیلئے بھی بلکہ اجماع کرنے والوں کے علاوہ کے لئے بھی اس اجماع کی مخالفت کرنا جائز ہے لیکن جب مجتہدین وفات پا چکے تو اب ان کا اجماع منعقد شمار ہوگا اور کسی کیلئے اس سے مخالفت کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔

تیسرا قول جس کے قائل ابواسحٰق اسفرائنی اور صاحب احکام ہیں یہ ہے کہ انعقاد اجماع کیلئے تمام مجتہدین کا مرجانا اجماع سکوتی میں تو شرط ہے لیکن اسکے علاوہ میں شرط نہیں ہے۔

چوتھا قول جس کے قائل امام الحرمین ہیں یہ ہے کہ اجماع کی سند اور بنیاد اگر قیاس ہے تو اسکے انعقاد کیلئے تمام مجتہدین کا مرجانا شرط ہے اور اگر اسکی سند اور بنیاد نص قطعی ہے تو اسکے انعقاد کیلئے تمام مجتہدین کا مرجانا شرط نہیں ہے بلکہ ان کی زندگی میں بھی وہ اجماع منعقد شمار ہوگا۔

صاحب حسامی کہتے ہیں کہ اہل ہویٰ اور خواہشات نفس کا اتباع کرنے والوں کو جس چیز کی وجہ سے ہویٰ اور ضلالت کی طرف منسوب کیا گیا ہو اس چیز کے اجماع میں

ان کی مخالفت معتبر نہ ہوگی مثلاً جب صدیق اکبرؓ کی فضیلت پر اجماع منعقد ہو گیا تو اس میں روافض کی مخالفت معتبر نہ ہوگی یعنی ان کی مخالفت انعقاد اجماع کیلئے مضر نہ ہوگی کیونکہ روافض کو رفض کی طرف اسی لئے منسوب کیا جاتا ہے کہ وہ ابوبکرؓ کی فضیلت تسلیم نہیں کرتے۔ ہاں اگر روافض نے فضیلت ابوبکرؓ کے علاوہ کسی دوسرے مسئلہ میں مخالفت کی تو ان کی مخالفت کا اعتبار کیا جائے گا حتیٰ کہ ان کی مخالفت کی وجہ سے اجماع منعقد نہ ہوگا اسکی تفصیل یہ ہے کہ اگر مجتہد مبتدع کی بدعت مفضی الی الکفر ہو تو یہ کافر کے مانند ہوگا اور اسکا قول معتبر نہ ہوگا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی جسمیت کا عقیدہ رکھنے والا اور روافض میں سے وہ لوگ جو قرآن میں تحریف کے قائل ہیں اور مستحق نبوت آنحضرت ﷺ کو نہ مان کر حضرت علیؓ کو مانتے ہیں اور اگر اسکی بدعت مفضی الی الکفر نہ ہو تو اس میں تین قول ہیں پہلا قول تو یہ ہے کہ اسکا قول مطلقاً معتبر نہ ہوگا دوسرا قول یہ ہے کہ اسکا قول مطلقاً معتبر ہوگا اور تیسرا قول یہ ہے کہ اسکا قول خود اسکے حق میں تو معتبر ہوگا لیکن اسکے علاوہ کے حق میں معتبر نہ ہوگا یعنی اگر تمام مجتہدین نے کسی امر پر اتفاق کیا اور مجتہد مبتدع نے اس اتفاق کی مخالفت کی تو مجتہدین کا اتفاق اس پر تو حجت نہ ہوگا البتہ اسکے علاوہ پر حجت ہوگا شمس الائمہ نے فرمایا کہ صاحب بدعت اگر بدعت کی طرف لوگوں کو دعوت نہ دیتا ہو لیکن خود بدعت میں مشہور ہو تو جس چیز کی وجہ سے اس کو مبتدع اور ضال کہا گیا ہے اس میں اسکا قول معتبر نہ ہوگا یعنی اس چیز میں اسکی مخالفت معتبر نہ ہوگی اور اجماع کیلئے مضر نہ ہوگی لیکن اسکے علاوہ دوسری چیزوں میں اسکا قول معتبر ہوگا اور اسکی مخالفت انعقاد اجماع کیلئے مضر ہوگی یہی چوتھا قول ہے اسی کے قائل صاحب حسامی ہیں۔

اجماع کے مراتب

اجماع کے چند مراتب ہیں اور ان کے درمیان اسی طرح تفاوت ہے جس طرح نصوص میں ظاہر، نص مفسر اور محکم کے مراتب میں تفاوت ہے خبر متواتر، مشہور اور خبر واحد کے مراتب میں تفاوت ہے الحاصل اجماع کی مختلف اقسام کے درمیان بھی مراتب کے اعتبار سے تفاوت ہے چنانچہ سب سے زیادہ قوی صحابہ کا تصریحی اجماع ہے اس طور پر کہ

تمام صحابہ نے زبان سے تصریح کرتے ہوئے کہا "اجمعنا علی کذا" ہم سب نے فلاں امر پر اجماع کرلیا اور اجماع کی یہ قسم سب سے زیادہ قوی اس لئے ہے کہ اس اجماع کے حجت ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ جماعت صحابہ میں اہل مدینہ بھی داخل ہیں اور عترت رسول بھی گویا یہ اجماع اہل مدینہ، عترت رسول اور صحابہ سب کی طرف سے منعقد کیا گیا ہے اور سب نے اسکی صراحت کردی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ اجماع مفید یقین ہونے میں آیت اور خبر متواتر کے مانند ہوگا اور جس طرح آیت اور حدیث متواتر کا منکر کافر ہوتا ہے اسی طرح اجماع کی اس قسم کا منکر بھی کافر ہوگا اجماع کی اس قسم کی مثال صدیق اکبر کی خلافت پر صحابہ کا اجماع ہے کیونکہ خلافت صدیق پر تمام صحابہ کا اجماع ہے اور تمام صحابہ میں اہل مدینہ اور رسول اللہ ﷺ کے اقرباء بھی شامل ہیں، پھر دوسرے مرتبہ میں وہ اجماع ہے جو بعض حضرات صحابہ کی تصریح اور باقی کے سکوت سے ثابت ہوا ہو یعنی کسی مسئلہ کے حکم پر بعض حضرات صحابہ نے تصریح کی ہو اور پھر وہ حکم اس زمانے کے حضرات علماء کے درمیان پھیل گیا ہو اور غور وفکر کی مدت گذر گئی ہو اور کسی کی طرف سے مخالفت ظاہر نہ ہوئی ہو تو جمہور کے نزدیک یہ بھی اجماع کہلائے گا مگر اس کا نام اجماع سکوتی ہوگا اور یہ اجماع پہلی قسم کی بہ نسبت کم مرتبہ ہے یہی وجہ ہے کہ اس اجماع کا منکر کافر نہیں ہوتا حالانکہ پہلی قسم کے اجماع کا منکر کافر ہے اس کے کم مرتبہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ صریحی قول بھی تقریر حکم اور اثبات حکم پر دلالت کرتا ہے اور سکوت بھی اسپر دلالت کرتا ہے مگر صریحی قول کی دلالت زیادہ واضح ہوتی ہے اور سکوت کی دلالت کم واضح ہوتی ہے۔

پس چونکہ صریحی قول کی دلالت زیادہ واضح ہوتی ہے اسلئے تمام صحابہ کے صریحی قول سے جو اجماع منعقد ہوگا وہ اقوی ہوگا اور سکوت کی دلالت چونکہ کم واضح ہے اسلئے سکوت کے ذریعہ جو اجماع منعقد ہوگا وہ اسکی بہ نسبت کم رتبہ ہوگا اجماع سکوتی کے صحیح اور حجت ہونے پر جمہور کی دلیل یہ ہے کہ تمام مجتہدین کی طرف سے تکلم دشوار بھی ہے اور غیر معتاد بھی۔ بلکہ عادت یہ ہے کہ بڑے حضرات فتوی دیتے ہیں اور باقی سب اسکو

تسلیم کرتے ہیں پس اختلاف ظاہر کرنے سے ان کا سکوت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ بھی اتفاق کرتے ہیں کیونکہ عادت یہ ہے کہ جب کوئی حادثہ پیش آتا ہے تو اہل علم اسکا حکم تلاش کرنے اور اجتہاد کرنے کی طرف دوڑتے ہیں اور جو حکم ان کے نزدیک حق ہوتا ہے اس کو ظاہر کرنے سے دریغ نہیں کرتے۔ لہٰذا جب ان میں سے کسی کی طرف سے کوئی اختلاف ظاہر نہیں ہوا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ سب اس حکم پر راضی ہیں اور جب ایسا ہے تو ان کا یہ سکوت تصریح کے مرتبہ میں ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ مجتہد پر یہ بات واجب ہے کہ اس کے نزدیک جو بات حق ہو اسکو وہ ظاہر کردے پس جب اس نے سکوت کیا تو یہ سکوت اس پر دلیل ہے کہ یہ حکم اسکے نزدیک حق ہے کیونکہ حق سے سکوت حرام ہے اور یہ بات مجتہد سے خاص کر صحابہ سے بعید ہے کہ وہ حرام کا ارتکاب کریں حضرت امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ ان کے نزدیک اجماع کی یہ قسم شرعاً اجماع نہیں ہے اور نہ یہ اجماع حجت ہے یہی قول علماء احناف میں سے عیسیٰ بن ابان کا ہے اور اسی کے قائل داؤد ظاہری اور بعض معتزلہ ہیں ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ سکوت ہمیشہ موافقت اور رضامندی کی دلیل نہیں ہوتا بلکہ کبھی متکلم کی ہیبت کی وجہ سے انسان ساکت ہوجاتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ عول کے قائل تھے اور عول کہتے ہیں زیادة السهام على الفريضة فتعول المسئلة الى سهام الفريضة فيدخل النقصان على اهل الفريضة بقدر حصصهم کو (قواعد الفقه)۔ جب آپ نے اس سلسہ میں مشورہ کیا تو تمام صحابہ نے آپ کی رائے کے سامنے سکوت کیا مگر آپ کی وفات کے بعد حضرت ابن عباس عول کا انکار کرنے لگے تو ان سے کہا گیا کہ آپ نے عمر کے زمانہ میں اپنا قول کیوں ظاہر نہ کیا اس پر ابن عباس نے کہا "كان رجلا مهيبا" عمر بڑے باہیبت اور بارعب آدمی تھے میں ان کی ہیبت کی وجہ سے اپنا قول ظاہر نہ کرسکا۔ کبھی آدمی اسلئے بھی سکوت اختیار کرلیتا ہے کہ قائل عمر یا مرتبہ یا علم وفضل میں اس سے بڑا ہے اور سکوت کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ساکت رہنے والے صحابہ جہاد یا رعایا کے امور میں مصروف ہونے کی وجہ سے غور وفکر نہ کرسکے ہوں پھر جب انھوں نے اس مسئلہ

میں غور وفکر کیا تو وہ کسی نتیجہ پر پہنچے بغیر متفرق ہو گئے اور کبھی فتنہ اور فساد کے خوف کی وجہ سے بھی انسان سکوت اختیار کر لیتا ہے بہر حال ان احتمالات کے ہوتے ہوئے سکوت موافقت اور رضامندی کی دلیل نہ ہوگا اور جب سکوت رضامندی کی دلیل نہیں ہے تو اجماع سکوتی شرعی اجماع اور حجت شرعیہ بھی شمار نہ ہوگا ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ مذکورہ احتمالات اگرچہ عقلاً ممکن ہیں لیکن مجتہدین محققین کے احوال پر نظر کرتے ہوئے خلاف ظاہر ہیں لہٰذا ان احتمالات کا اعتبار نہ ہوگا اور رہا ابن عباس کا واقعہ تو وہ ثابت نہیں ہے بلکہ یہ بات ثابت ہے کہ حضرت عمر حق کے سامنے سرخم کر دیا کرتے تھے اور بہت سے صحابہ نے بہت سے معاملات میں حضرت عمر سے برملا اختلاف کیا ہے لہٰذا یہ کہنا کہ ابن عباس حضرت عمر کی ہیبت کی وجہ سے خاموش ہو گئے تھے سراسر غلط ہے پھر تیسری مرتبہ میں تابعین یا بعد والوں کا ایسے حکم پر اجماع ہے جس حکم میں صحابہ کا اختلاف ظاہر نہ ہوا ہو یعنی تابعین نے جس حکم پر اجماع کیا ہے وہ حکم صحابہ کے درمیان مختلف فیہ نہ رہا ہو بلکہ اس حکم کے سلسلہ میں صحابہ کا کوئی قول ہی ظاہر نہ ہوا ہو۔ نہ موافق نہ مخالف۔ اور نہ مختلف فیہ جیسا کہ استصناع کی صحت پر تابعین کا اجماع ہے (استصناع کہتے ہیں سائی دیکر کسی چیز کو بنوانا کوئی چیز بنانے کیلئے یہ کہنا مثلاً کسی نے جوتا بنانے والے سے کہا میرے لئے جوتا بنادو اس نے قیمت بتادی معاملہ طے ہو گیا عقد بیع کے وقت مبیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے یہ بیع جائز نہ ہونی چاہئے تھی۔ لیکن تابعین کے زمانے میں اس بیع کے جواز پر اجماع منعقد ہو گیا اور صحابہ کے زمانے میں صحابہ کی طرف سے نہ تو اس حکم استصناع کے موافق قول ظاہر ہوا اور نہ مخالف اور نہ ہی اس حکم میں صحابہ کے درمیان اختلاف رہا پس یہ اجماع خبر مشہور کے مرتبہ میں ہے اور خبر مشہور کی طرح مفید یقین تو نہیں ہے البتہ مفید طمانینت ہے طمانینت ظن سے تو بڑھکر ہے لیکن یقین سے کمتر ہے اجماع کی یہ قسم تیسرے مرتبہ پر اسلئے ہے کہ جو حضرات اجماع کا حق صرف صحابہ کو دیتے ہیں ان کے نزدیک صحابہ کے بعد والوں کا اجماع شرعی اجماع اور حجت شرعی نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو اجماع کی یہ قسم مختلف فیہ ہوئی۔ اور صحابہ کا اجماع متفق علیہ ہے اور یہ

بات مسلم ہے کہ مختلف فیہ متفق علیہ سے کمتر ہوتا ہے لہٰذا اجماع کی یہ قسم صحابہ کے اجماع سے کمتر اور کم رتبہ ہوگی۔ پھر چوتھے مرتبہ پر تابعین کا ایسے قول پر اجماع ہے جس قول میں صحابہ کے درمیان اختلاف رہ چکا ہو یعنی صحابہ کے زمانے میں کسی حکم کے سلسلہ میں دو قول تھے پھر تابعین نے ان میں سے ایک قول پر اجماع کرلیا مثلاً ام ولد کی بیع حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک جائز نہیں تھی۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے نزدیک جائز تھی پھر عہد صحابہ کے بعد تابعین نے عدم جواز یعنی حضرت عمر کے قول پر اتفاق کرلیا اجماع کی یہ قسم سب سے کمتر اور کم رتبہ ہے چنانچہ اجماع کی یہ قسم خبر واحد کے مانند ہے اور خبر واحد کی طرح موجب عمل تو ہے لیکن موجب یقین نہیں ہے اجماع کی اس قسم کے سب سے کمتر ہونے کی وجہ کو بیان کرتے ہوئے مصنف حسامی نے کہا ہے کہ اجماع کی اس قسم میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ بعض علماء مثلاً اصحاب ظواہر اور امام احمد بن حنبل وغیرہ نے فرمایا ہے کہ اجماع کی یہ قسم شرعی اجماع اور حجت نہیں ہے بلکہ حکم جس طرح اس اجماع سے پہلے اجتہادی اور مختلف فیہ تھا۔ اسی طرح اجماع کے بعد بھی اجتہادی اور مختلف فیہ رہے گا اور ہر شخص کیلئے اس بات کی اجازت ہوگی کہ وہ اس اجماع کو ترک کردے اور دوسرا قول جو اس اجماع کے خلاف ہے اس کو قبول کرلے ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اجماع کی اس قسم میں پوری امت کا اتفاق حاصل نہیں ہوا اس طور پر کہ جس صحابی کے قول پر تابعین نے اجماع منعقد نہیں کیا ہے وہ صحابی اس اجماع کا مخالف ہوگا اور وہ مخالف صحابی اگرچہ وفات پاچکا ہے لیکن اس کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرتی ہے بلکہ مرنے کے بعد بھی اس کا قول معتبر اور موجود رہتا ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو ائمہ اربعہ کے مذاہب کا باطل ہونا لازم آئیگا۔ الحاصل جب مخالف کی موت سے اس کا قول باطل نہ ہوا تو قول مجمع علیہ پر پوری امت کا اتفاق حاصل نہ ہوسکا حالانکہ اجماع کیلئے پوری امت کا اتفاق شرط ہے اور جب اجماع کی شرط نہیں پائی گئی تو اجماع بھی منعقد نہیں ہوا الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ اجماع کی یہ قسم اجماع نہیں ہے لیکن اکثر احناف اور اکثر شوافع اور خود مصنف حسامی کے نزدیک انعقاد اجماع کے لئے پوری

امت کا اتفاق شرط نہیں ہے بلکہ ہر زمانے کے علماء کا اجماع حجت ہے وہ حکم مجمع علیہ خواہ عہد صحابہ میں مختلف فیہ رہا ہو خواہ مختلف فیہ نہ رہا ہو دونوں صورتوں میں تابعین کا اجماع حجت ہے کیونکہ وہ دلائل جو اجماع کی حجیت پر دلالت کرتے ہیں عام ہیں اور دونوں کو شامل ہیں البتہ ان دونوں کے درمیان اتنا فرق ضرور ہے کہ وہ حکم جس پر تابعین نے اجماع کیا ہے اگر صحابہ کے درمیان مختلف فیہ نہ رہا ہو تو یہ اجماع حدیث مشہور کے مرتبہ میں ہوگا چنانچہ اس کا منکر ضال تو ہوگا لیکن شبۂ اختلاف کی وجہ سے کافر نہ ہوگا اور اگر صحابہ کے درمیان مختلف فیہ رہ چکا ہو تو یہ اجماع حدیث صحیح واحد کے مرتبہ میں ہوگا چنانچہ یہ اجماع موجب عمل تو ہوگا لیکن مفید یقین نہ ہوگا بلکہ مفید ظن ہوگا۔

صحابہ کے اجماع کو بعد والوں کی طرف نقل کرنے کی کیفیت اور نقل کے اعتبار سے اس کے مراتب کا بیان

صحابہ کے منعقد کردہ اجماع کے ہم تک منقول ہوکر آنے کی دو صورتیں ہیں ایک صورت تو یہ ہے کہ اسکو نقل کرنے پر ہر زمانے کے علماء کا اتفاق رہا ہو یعنی ہر زمانے کے علماء نے بالاتفاق اس اجماع کو نقل کیا ہو جیسا کہ صدیق اکبر کی خلافت پر صحابہ کا اجماع ہے اور یہ اجماع ہم تک نقل متواتر کے ساتھ منقول ہوکر آیا ہے دوسری صورت یہ ہے کہ ہر زمانے کے تمام علماء نے اس کو نقل نہ کیا ہو بلکہ احاد اور افراد نے نقل کیا ہو یعنی تواتر کی تعداد سے کم تعداد نے اس کو نقل کیا ہو جیسا کہ عبیدہ سلمانی نے کہا ہے کہ ظہر سے پہلے کی چار رکعت کے مسنون ہونے پر۔ ایک بہن کی عدت میں اسکی دوسری بہن سے نکاح کے حرام ہونے اور خلوت صحیحہ کی وجہ سے مہر کے مؤکد ہونے پر صحابہ کا اجماع ہے پہلی صورت میں اجماع صحابہ کا منقول ہوکر آنا ایسا ہوگا جیسا کہ حدیث متواتر کا منقول ہوکر آنا یعنی جس طرح حدیث متواتر موجب یقین اور موجب عمل ہوتی ہے اور اس کا منکر کافر قرار دیا جاتا ہے اسی طرح یہ اجماع بھی موجب یقین اور موجب عمل ہوگا اور اس کا منکر کافر ہوگا اور دوسری صورت میں اجماع صحابہ کا منقول ہوکر آنا ایسا ہوگا جیسا کہ

حدیث واحد صحیح کا منقول ہوکر آنا یعنی جس طرح حدیث واحد صحیح اپنی اصل کے اعتبار سے تو قطعی اور یقینی ہے کیونکہ وہ معصوم نبی کی طرف منسوب ہے لیکن چونکہ خبر احاد کے ساتھ منقول ہوکر آتی ہے اس لئے یہ حدیث ظنی ہوگی، موجب عمل ہوگی اوراس کا منکر کافر نہ ہوگا اسی طرح مذکورہ اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے قطعی اور یقینی ہوگا کیونکہ خطاء سے معصوم امت کی طرف منسوب ہے مگر چونکہ خبر احاد کے ساتھ منقول ہوکر آیا ہے اسلئے یہ اجماع ظنی ہوگا، موجب عمل ہوگا اور اسکا منکر کافر نہ ہوگا البتہ قیاس کے ساتھ متعارض ہونے کی صورت میں یہ اجماع اکثر علماء کے نزدیک قیاس پر مقدم ہوگا جیسا کہ حدیث واحد صحیح، قیاس پر مقدم ہوتی ہے کیونکہ جمہور علماء کے مذہب کے مطابق قیاس اپنی اصل کے اعتبار سے ظنی ہوتا ہے اور اجماع اور حدیث واحد صحیح اپنی اصل کے اعتبار قطعی ہوتے ہیں اور قطعی ظنی پر مقدم ہوتا ہے لہٰذا اجماع اور حدیث واحد صحیح، قیاس پر مقدم ہوں گے۔

قیاس کی قسموں کا بیان

قیاس کی تحقیق اور اسکی شرعی حیثیت پر بحث کرنے سے پہلے ہم یہ واضح کرنا ضروری سمجھتے ہیں کہ قیاس کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) قیاس لغوی (۲) قیاس شبہی (۳) قیاس عقلی (۴) قیاس شرعی

قیاس لغوی وہ قیاس ہے جس میں ایک اسم ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف کسی علت مشترکہ کی وجہ سے متعدی ہوجائے جیسے لفظ خمر، مخامرۂ عقل کی علت کی وجہ سے تمام حرام شرابوں کیلئے بولا جاتا ہے قیاس شبہی یہ ہے کہ'' حکم، علت مشاکلت فی الصورت کی وجہ سے ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف متعدی ہوجائے جیسے کوئی قعدہ اخیرہ کی عدم فرضیت پر استدلال کرتا ہوا کہے کہ قعدہ اخیرہ چونکہ شکل وصورت میں قعدہ اولیٰ کے مانند ہے اور قعدہ اولیٰ فرض نہیں ہے لہٰذا قعدہ اخیرہ بھی فرض نہ ہوگا قیاس عقلی وہ قول ہے جوایسے مقدمات سے مرکب ہو جنکے تسلیم کر لینے کے بعد ایک دوسرے قول کا تسلیم کرنا لازم ہو جیسے العالم متغیر و کل متغیر حادث کو تسلیم کرنے کے بعد العالم حادث کا

تسلیم کرنا لازم ہے قیاس شرعی وہ قیاس ہے جو کتاب اللہ یا حدیث رسول یا اجماع سے ماخوذ ہو، قیاس کی ان چار قسموں میں سے ہم صرف قیاس شرعی کو حجت شرعی قرار دیتے ہیں باقی تین قسموں کو حجت شرعی قرار نہیں دیتے پس ہم آئندہ سطروں میں جس قیاس کے حجت شرعی ہونے پر دلائل پیش کریں گے اس سے ہماری مراد قیاس شرعی ہوگا نہ کہ قیاس کی باقی تین قسمیں۔ قیاس شرعی چونکہ اصول ثلثہ یعنی کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع سے ماخوذ اور مستنبط ہوتا ہے اسلئے ہم پہلے ان تینوں کی نظیریں پیش کرنا چاہتے ہیں چنانچہ اس قیاس کی نظیر جو کتاب اللہ سے ماخوذ ہے یہ ہے کہ حالت حیض میں وطی کی حرمت نص کتاب سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالی کا ارشاد ہے۔ یسئلو نك عن المحیض قل هو اذی فاعتزلو النساء فی المحیض و لاتقربوهن حتی یطهرن۔ (پ۲رکوع۱۲) لوگ تجھ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں تو کہدے وہ گندگی ہے سو تم الگ رہو عورتوں سے حیض کے وقت اور نزدیک نہ ہو ان کے جب تک وہ پاک نہ ہولیں اس آیت سے معلوم ہوا کہ حالتِ حیض میں حرمتِ وطی کی علت ''اذی'' یعنی گندگی ہے اور یہ علت، لواطت میں بھی موجود ہے کیونکہ محل لواطت یعنی دبر پاخانہ اور نجاست غلیظہ کا محل ہے پس جب لواطت اور حالت حیض میں وطی، دونوں، علتِ اذی میں شریک ہیں تو حالت حیض میں وطی کی حرمت پر لواطت کی حرمت کو قیاس کیا گیا یعنی حالت حیض میں وطی کی حرمت نص کتاب سے ثابت ہے اور لواطت کی حرمت قیاس سے ثابت ہے اور اس قیاس کی نظیر جو حدیث سے ماخوذ ہے یہ ہے کہ حدیث سے چھ چیزوں کی بیع بجنسہ میں تفاضل کی حرمت ثابت ہے وہ چھ چیزیں یہ ہیں۔

(۱) گندم (۲) جو (۳) کھجور (۴) نمک (۵) سونا (۶) چاندی۔

احناف کے نزدیک حرمت کی علت قدر مع الجنس ہے پس یہ علت چونکہ چونہ میں بھی موجود ہے اسلئے چونہ کی بیع بجنسہ میں بھی تفاضل حرام ہوگا الحاصل چونہ کی بیع بجنسہ میں تفاضل کی حرمت مذکورہ چھ چیزوں کی حرمت پر قیاس کرتے ہوئے ثابت ہوئی ہے اس قیاس کی نظیر جو اجماع سے ماخوذ اور مستفاد ہے یہ ہے کہ موطوہ باندی کی ماں کا واطی

پر حرام ہونا اجماع سے ثابت ہے اور حرمت کی ،علت ، جزئیت اور بعضیت ہے یعنی وطی کے نتیجہ میں جو بچہ پیدا ہوگا وہ چونکہ واطی اور موطوءَ دونوں کا جز ہے اسلئے اس بچہ کے واسطہ سے واطی اور موطوءَ کے درمیان بھی جزئیت اور اتحاد پیدا ہوگا یعنی موطوءَ، واطی کا جز ہوگی اور واطی ، موطوءَ کا جز ہوگا اور اس جزئیت اور اتحاد کی وجہ سے واطی کے اصول اور فروع موطوءَ پر اور موطوءَ کے اصول اور فروع واطی پر حرام ہو جائیں گے۔ کیوں کہ انسان اپنے جز پر حرام ہوتا ہے لیکن اگر یہ کہا جائے کہ جب واطی ،موطوءَ کا جز ہے اور موطوءَ واطی کا جز ہے اور جز اپنے جز پر حرام ہوتا ہے تو واطی کو موطوءَ پر اور موطوءَ کو واطی پر حرام ہونا چاہئے تھا حالانکہ واطی ،موطوءَ پر ،اور موطوءَ واطی پر حرام نہیں ہوتے تو اسکا جواب یہ ہوگا کہ قیاس کا تقاضہ تو یہی ہے کہ واطی ،موطوءَ ، پر اور موطوءَ واطی پر حرام ہو جائے لیکن اس جگہ ضرورةً قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے، بہر حال موطوءَ باندی ، کی ماں واطی پر جزئیت اور بعضیت کی وجہ سے حرام ہے اور یہ علت مزنیہ کی ماں میں بھی پائی جاتی ہے لہٰذا مزنیہ کی ماں بھی زانی پر حرام ہوگی۔ الحاصل موطوءَ باندی کی ماں کی حرمت واطی پر اجماع سے ثابت ہے اور مزنیہ کی ماں کی حرمت زانی پر قیاس سے ثابت ہے۔

ان سطروں کے بعد عرض ہے کہ قیاس کے سلسلہ میں چند چیزیں قابل ذکر ہیں (۱) قیاس کی لغوی اور شرعی تعریف (۲) قیاس کی حجیت پر قرآن وحدیث اور علماء و اسلاف کے اقوال سے استدلال (۳) قیاس کی شرط یعنی وہ چیز جس پر قیاس کی صحت موقوف ہے (۴) قیاس کا رکن ،رکن سے مراد وہ علت ہے جو اصل اور فرع کے درمیان وصف جامع ہو (۵) قیاس کا حکم یعنی وہ اثر جو قیاس سے ثابت ہوتا ہے۔

قیاس کی لغوی اور شرعی تعریف

پہلی چیز کا حاصل یہ ہے کہ قیاس کے لغوی معنیٰ میں دو قول ہیں علامہ ابن حاجب فرماتے ہیں کہ قیاس کے لغوی معنیٰ مساوات اور برابری کے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے فلان یقاس بفلان فلاں فلاں کے مساوی اور برابر ہے اور اکثر علماء کی رائے ہے کہ قیاس کے لغوی معنیٰ اندازہ کرنے کے ہیں کہا جاتا ہے قست الارض بالقصبة میں نے

بانس سے زمین کا اندازہ کیا یعنی اسکو ناپا قاس الطبیب قعر الجرح "طبیب نے زخم کی گہرائی کا اندازہ کیا یعنی اس کو ناپاقس النعل بالنعل ایک جوتے کا دوسرے جوتے کے ساتھ اندازہ کر، ایک جوتے کو دوسرے جوتے کی نظیر اور مثل بنا، اکثر علماء کہتے ہیں کہ تقدیر اور اندازہ کرنا چونکہ ایسی دو چیزوں کا تقاضہ کرتا ہے جن میں سے ایک دوسرے کی طرف مساوات کیساتھ منسوب ہواسلئے لفظ قیاس بمعنیٰ تقدیر، مساوات کے معنیٰ میں استعمال ہونے لگا۔ الحاصل ابن حاجب اور اکثر علماء کے اقوال کامآل ایک ہے۔

اصطلاح شرع میں قیاس کی چند تعریفیں کی گئی ہیں چنانچہ بعض حضرات نے ان الفاظ میں تعریف کی ہے تعدیة الحکم من الاصل الی الفرع حکم کواصل سے فرع کیطرف منتقل اور متعدی کرنا لیکن یہ تعریف درست نہیں ہے کیونکہ حکم اصل کیلئے وصف ہے اور اوصاف کا منتقل ہونا محال ہے اس اعتراض سے بچنے کیلئے بعض حضرات نے یہ تعریف کی ہے هو ابانة مثل حکم احد المذکورین بمثل علة فی الآخر۔ اس تعریف میں آخر سے مراد فرع ہے اور احد المذکورین سے مراد اصل ہے یعنی اصل کی علت کی طرح علت کے پائے جانے کی وجہ سے فرع میں اصل کے حکم کے مثل حکم ظاہر کرنے کا نام قیاس ہے مطلب یہ ہے کہ جب فرع مقیس میں اصل (مقیس علیہ) کی علت کے مانند علت پائی جائے گی تو اس علت کی وجہ سے فرع میں اصل کے حکم کے مانند حکم ظاہر کردیا جائے گا۔ اور اسی کا نام قیاس ہوگا اس تعریف میں اثبات کی جگہ ابانت کا لفظ اسلئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ قیاس مثبت حکم نہیں ہے بلکہ مظہر حکم ہے مثبت تو اللہ تعالی ہیں اور حکم اور علت سے پہلے مثل کا لفظ اسلئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ اوصاف کے منتقل ہونے کا قائل ہونا لازم نہ آئے کیونکہ اگر مثل کا لفظ ذکر نہ کیا جاتا تو اصل کے حکم کا فرع کی طرف منتقل ہونا لازم آتا اور علت کا اصل سے فرع کیطرف منتقل ہونا لازم آتا حالانکہ حکم اور علت دونوں اوصاف کے قبیلہ سے ہیں اور اوصاف کا منتقل ہونا باطل ہے۔

اور مذکورین کا لفظ اسلئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ یہ تعریف قیاس بین الموجودین

اور قیاس بین المعد ومین دونوں کوشامل ہوجائے قیاس بین المعدومین کی مثال جنون کی وجہ سے عدیم العقل کوصغر کی وجہ سے عدیم العقل پراس حکم میں قیاس کرنا کہ جس طرح صغر کی وجہ سے عدیم العقل سے خطاب الٰہی ساقط ہوجاتا ہے اسی طرح جنون کی وجہ سے عدیم العقل سے بھی خطاب الٰہی ساقط ہوجائے گا۔

مصنف حسامی نے فقہاء کا حوالہ دیکرایک تیسری تعریف ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے الفقهاء اذااخذواحکم الفرع من الاصل سمواذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل فی الحکم و العلة۔ یعنی فقہانے جب فرع کا حکم اصل سے لیا یعنی فرع کے اندراصل کے حکم کے مثل حکم کوظاہر کیا تو انہوں نے اس لینے اورظاہر کرنے کوقیاس کے نام کے ساتھ موسوم کیا کیونکہ انھوں نے حکم اورعلت میں فرع کا اصل کیساتھ اندازہ اور موازنہ کیا ہے حاصل یہ کہ فرع (مقیس) کے اندراصل (مقیس علیہ) کی علت کے موجود ہونے کی وجہ سے فرع کواصل کے ساتھ ملحق کرنے کا نام قیاس ہے

قیاس کے حجت شرعی ہونے میں اختلاف کا بیان

دوسری چیز قیاس کا حجت شرعی ہونا ہے سواس بارے میں علامۃ العلماء کامذھب یہ ہے کہ قیاس حجت شرعی ہے اور موجب عمل ہے لیکن روافض،خوارج،بعض معتزلہ اوراس زمانے کے غیرمقلدین قیاس کے حجت شرعی ہونے کاانکار کرتے ہیں۔

منکرین قیاس کے دلائل اوران کاجواب

منکرین قیاس اپنے قول پرتین دلیلیں پیش کرتے ہیں پہلی دلیل باری تعالیٰ کاقول "نزلنا علیك الکتاب تبیانا لکل شئی" ہےہم نے آپ پرایسی کتاب نازل کی جس میں ہرچیز کا بیان ہے اورایک جگہ ہے "ولارطب ولایابس الافی کتاب مبین" یعنی رطب ویابس ہرچیز کتاب اللہ میں موجود ہے منکرین قیاس کہتے ہیں کہ جب ہرچیز کتاب اللہ میں موجود ہے تو قیاس کی کیاضرورت ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے بیان فرمایا ہے کہ بنواسرائیل ایک زمانے تک راہ راست پررہے یہاں تک

کہ فتوحات کی وجہ سے جب ان میں قیدیوں کی نسل بڑھی تو انھوں نے موجودہ احکام پر غیر موجود احکام کو قیاس کرنا شروع کر دیا جس سے وہ خود تو گمراہ ہوئے ہی دوسروں کو بھی گمراہ کر دیا قیاس کرنے پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا بنو اسرائیل کی مذمت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس حجت شرعی نہیں ہے تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس کی بنیاد چونکہ عقل پر ہوتی ہے اسلئے اس کی اصل ہی میں شبہ ہے کیونکہ یقینی طور پر کوئی نہیں بتا سکتا کہ اس حکم کی علت وہ ہی ہے جس کو ہم نے قیاس سے نکالا ہے پس جب قیاس کی اصل ہی میں شبہ ہے تو قیاس حجت شرعی کیسے ہوسکتا ہے ہماری طرف سے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ قیاس سے مستقل طور پر علیحدہ کوئی حکم ثابت نہیں کیا جاتا ہے بلکہ قرآن میں جو احکام مذکور ہیں قیاس ان کو ظاہر کرتا ہے یعنی قیاس مثبت احکام نہیں ہوتا بلکہ مظہر احکام ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو قرآن میں ہر چیز موجود ہونے کے باوجود قیاس کی ضرورت ہے اور قیاس قرآن کے منافی نہیں ہے دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ بنو اسرائیل کا قیاس سرکشی اور عناد کے طور پر تھا۔ اسلئے ان کی مذمت کیگئی ہے اور ہم جس قیاس کے قائل ہیں وہ احکام شرعیہ کے اظہار کے لئے ہے لہٰذا ہمارا قیاس مذموم نہ ہوگا تیسری دلیل کا جواب یہ کہ علت میں شبہ کا ہونا اگر چہ علم ویقین کے منافی ہے لیکن عمل کے منافی نہیں ہے اور ایسا ہوسکتا ہے کہ عمل واجب ہو اور علم یقینی حاصل نہ ہو۔

قائلین قیاس کے دلائل

عامۃ العلماء کی دلیل باری تعالیٰ کا ارشاد "فاعتبروا یا اولی الابصار" ہے اعتبار کہتے ہیں شئی کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانا اور اسی کا نام قیاس ہے گویا اس آیت میں شئی کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانے یعنی قیاس کا امر کیا گیا ہے پس جب اس آیت میں قیاس کا امر کیا گیا ہے تو قیاس کا حجت ہونا خود بخود ثابت ہو گیا ورنہ امر کا عبث ہونا لازم آئے گا۔

دوسری دلیل حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث ہے۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین بعث معاذاً الی الیمن قال علیہ السلام لِمَ تقضی یا معاذ قال بکتاب اللہ قال فان لم تجد قال بسنۃ رسول اللہ قال فان لم تجد قال

اجتهد برأئی فقال علیه السلام الحمد لله الذی وفق رسول رسول الله لما یرضی رسوله۔ (ابوداؤد ج۲ ص۵۰۵)

رسول اکرم ﷺ نے جب حضرت معاذ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو دریافت کیا اے معاذ تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کس چیز سے کرو گے انہوں نے جواب دیا کتاب اللہ سے آپ نے سوال کیا اگر تم کتاب للہ میں حکم نہ پاؤ تو کس چیز سے فیصلہ کرو گے انہوں نے جواب دیا سنت رسول سے آپ نے پھر پوچھا اگر تم سنت رسول میں بھی نہ پاؤ تو کیا کرو گے عرض کیا پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ اور اجتہاد نام ہے قیاس کا یہ سنکر آپ نے ارشاد فرمایا خدا کا شکر ہے کہ اس نے اپنے رسول کے قاصد کو اسی بات کی توفیق دی جس سے اسکا رسول خوش ہے ملاحظہ فرمایئے اگر قیاس حجت شرعی نہ ہوتا تو آپ ﷺ معاذ کا قول اجتهد برأی فوراً رد کردیتے لیکن آپ نے رد نہیں فرمایا بلکہ اس پر اللہ کا شکر ادا کیا پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معاذ کے قول کو رد نہ فرمانا بلکہ اللہ کا شکر اداء کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس حجت شرعی ہے حدیث معاذ پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ اس حدیث میں آنحضرت ﷺ کا قول ۔فان لم تجد فی کتاب الله ۔قرآن کی آیت ۔مافرطنا فی الکتاب من شئی ۔کے معارض ہے کیونکہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی حکم اور کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو کتاب اللہ میں موجود نہ ہو اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض چیزیں کتاب اللہ میں موجود نہیں ہیں اسکا جواب یہ ہے کہ کتاب اللہ میں نہ پانے سے اس میں موجود نہ ہونا لازم نہیں آتا بلکہ کتاب اللہ ہی کے اندر موجود احکام جو ظاہر نظر سے معلوم نہیں ہوتے بذریعہ قیاس ان کا استنباط کیا جاتا ہے تیسری دلیل بخاری اور مسلم کی حدیث ہے ۔عن عبدالله بن عمروابی هریرة قالاقال رسول الله صلی الله علیه وسلم اذاحکم الحاکم فاجتهدواصاب فله اجران واذاحکم الحاکم فاجتهدواخطاء فله اجرواحد ۔ جب حاکم حکم کرے اور اجتہاد کرے اور صواب کو پہنچ جائے تو اسکے دو اجر ہیں اور جب اجتہاد کر کے حکم کرے اور خطاء کرے تو اسکے لئے ایک اجر ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مجتہد کو بصورت صواب

دو اجر ملیں گے ایک اجتہاد کرنے کا اور ایک صواب کا اور اگر مجتہد کو استنباط میں خطا واقع ہوگئی تو ایک اجر اجتہاد کا ملے گا اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ اجتہاد ہی کا نام قیاس ہے پس اجتہاد اور قیاس پر ثواب اور اجر کا وعدہ اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس حجت شرعی ہے اور شریعت اسلام نے اس کا اعتبار کیا ہے ہے چوتھی دلیل بخاری اور مسلم میں یہ حدیث ہے عن ابن عباس قال اتی رجل النبی صلی الله علیه وسلم فقال ان اختی نذرت ان تحج وانها ماتت فقال النبی صلی الله علیه وسلم لو کان علیها دین اکنت قاضیه قال نعم قال فاقض دین الله فهو احق بالقضاء۔ ابن عباسؓ سے مروی ہے ایک آدمی دربار رسالت میں حاضر ہوکر کہنے لگا میری بہن نے حج کرنے کی نذر کی تھی لیکن وہ مرگئی آنحضور ﷺ نے فرمایا اگر اس پر قرض ہوتا کیا تو ادا کرتا کہا، ہاں، پس خدا کا دین ادا کر کیونکہ وہ اس کے زیادہ لائق ہے کہ اس کو ادا کیا جائے۔ ملاحظہ کیجئے اللہ کے نبی نے اس شخص کو قیاس ہی کے ذریعہ سمجھایا کہ جب بندے کا قرض ادا کیا جاسکتا ہے تو اللہ کا قرض بدرجہ اولی اداء کرنا چاہئے۔ پانچویں دلیل حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ کا وہ خط ہے جو حضرت ابوموسی اشعری کو تحریر فرمایا ہے چنانچہ بیہقی اور دارقطنی میں ہے الفهم الفهم فيا يختلج فی صدرك مما لم يبلغك فی الكتاب والسنة أعرف الاشباه والامثال ثم قس الامور عند ذالك فاعمد الی احبها الی الله واشبهها بالحق فيما ترى (الحديث) سمجھ سمجھ کر چلنا اس میں جو کہ خلجان کرے تمہارے قلب میں اس شئی کے بارے میں جو نہیں پہنچی تم کو کتاب اللہ اور حدیث میں۔ اشباہ اور امثال کو پہچانو پھر اس وقت امور کو قیاس کرو۔ پس قصد کرو ان چیزوں میں سے اس کا جو اللہ کے نزدیک محبوب تر ہو۔ اور حق کے مشابہ ہو ان چیزوں میں جن کو تم دیکھتے ہو۔ اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ امور دینیہ میں قیاس کرنا مشروع ہے اور قیاس حجت شرعی ہے چھٹی دلیل ابوداؤد کی یہ حدیث ہے عن عبدالله بن عمرو قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم العلم ثلثة آية محكمة وسنة قائمة او فريضة عادلة وما سوا ذالك فهو فضل۔ عبداللہ بن عمرو سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے علم تین

ہیں ایک آیت محکمہ دوم حدیث صحیح سوم احکام اجتہادی کہ وہ وجوب عمل میں قرآن و حدیث کے مانند ہیں اوراس کے سوافضول ہے اس حدیث سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ مسائل قیاسیہ جوقرآن وحدیث سے مستنبط ہوں انہیں کے حکم میں ہیں اور جب ایسا ہے توقرآن وسنت کیطرح وہ بھی حجت شرعی ہے۔

ساتویں دلیل بخاری اورمسلم میں ہے کہ آپ ﷺ نے بنوقریظہ کی طرف ایک لشکر روانہ کرتے ہوئے فرمایا تھا لا یصلین احد العصر الا فی بنی قریظة کوئی شخص عصر کی نماز نہ پڑھے مگر بنوقریظہ میں پس لشکر بنوقریظہ کیطرف روانہ ہوا تو راستہ میں غروب کا وقت قریب آ گیا صحابہ کی ایک جماعت نے ظاہر ارشاد پرعمل کرتے ہوئے فرمایا کہ ہم کو بنوقریظہ سے پہلے نماز پڑھنے کا حکم نہیں ہوا بلکہ منع فرمایا ہے لہٰذا ہم راستہ میں نماز نہیں پڑھیں گے چاہے نماز قضاء ہوجائے اور ایک جماعت نے کہا کہ آپ کی غرض جلدی چلنے اور جلدی پہنچنے کی ہے یہ مقصد نہیں ہے کہ راستہ میں نماز نہ پڑھنا اسلئے ہم کونماز پڑھ لینی چاہئے نماز کو قضا نہیں کرنا چاہئے چنانچہ ان حضرات نے راستہ میں نماز پڑھی۔ جب آپ کو معلوم ہوا آپ نے دونوں کو کچھ نہیں فرمایا بلکہ دونوں کی تقریر فرمائی ملاحظہ کیجئے اس موقعہ پرصحابہ کی ایک جماعت نے ظاہر ارشاد پرعمل کیا اور دوسری جماعت نے ظاہر ارشاد کے خلاف اپنی عقل اور سمجھ یعنی قیاس پرعمل کیا لیکن آنحضرت ﷺ نے اس جماعت پرکوئی نکیر نہیں فرمائی اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ قیاس حجت شرعی ہے۔

آٹھویں دلیل عن طارق ان رجلا اجنب فلم یصل فاتی النبی صلی الله علیه وسلم فذکرله ذالك فقال اصبت فاجنب آخر فتیمم وصلی فاتاه فقال نحو ماقال الآخر یعنی اصبت اخر جه النسائی ۔ طارق سے روایت ہے ایک شخص جنبی ہوگیا اس نے نماز نہیں پڑھی پھر اس نے دربار رسالت میں حاضر ہوکر اس قصہ کا ذکر کیا آپ نے ارشاد فرمایا تو نے ٹھیک کیا پھر دوسرا شخص جنبی ہوا اس نے تیمم کرکے نماز پڑھ لی وہ بھی حاضر خدمت ہوا آپ نے اسکو بھی وہی جواب دیا جو دوسرے کو دے چکے تھے۔ یعنی تو نے ٹھیک کیا اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اجتہاد اور قیاس جائز

ہے کیونکہ ان دونوں کو اگر نص معلوم ہوتی تو عمل کے بعد سوال کی ضرورت نہ تھی اس سے معلوم ہوا کہ دونوں نے اپنے اجتہاد اور قیاس پر عمل کر کے آپ کو اطلاع دی تھی ۔ اور آپ نے دونوں کی تصویب فرمائی ۔ اور شارع کا کسی امر کو سنکر انکار اور رد نہ کرنا اسکی صحت کی دلیل ہے پس ثابت ہوا کہ عہد رسالت میں صحابہ نے قیاس کیا اور آپ نے اسکو جائز رکھا اور جب ایسا ہے تو قیاس کے جائز اور حجت شرعی ہونے میں کیا شبہ ہے یہ خیال رہے کہ دونوں کو آپ کا یہ فرمانا کہ '' ٹھیک کیا'' اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کو ثواب ملا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ حکم ظاہر ہونے کے بعد بھی ہر ایک کو اختیار ہے چاہے تیمم کرے چاہے تیمم نہ کرے خواہ نماز پڑھے خواہ نماز نہ پڑھے

نویں دلیل عن عمروبن العاص قال احتلمت فی لیلة باردة فی غزوة السلاسل فاشفقت ان اغتسلت ان اهلك فتیممت ثم صلیت باصحابی الصبح فذکروا ذالك النبی صلی الله علیه وسلم فقال یا عمرو صلیت باصحابك وانت جنب فاخبرته بالذی منعتنی من الاغتسال وقلت انی سمعت الله عزو جل یقول لاتقتلوا انفسکم ان الله کان بکم رحیما فضحك رسول الله صلی الله علیه وسلم ولم یقل شیئا (اخرجه ابوداؤد)

حضرت عمرو بن العاص سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ مجھ کو غزوۃ السلاسل کے سفر میں ایک سردی کی رات میں احتلام ہو گیا اور مجھکو اندیشہ ہوا کہ اگر غسل کروں گا تو ہلاک ہو جاؤں گا پس تیمم کر کے میں نے اپنے ساتھیوں کو نماز پڑھادی ان لوگوں نے دربار رسالت میں حاضر ہو کر اس واقعہ کا ذکر کیا آپ نے فرمایا اے عمرو تم نے جنابت کی حالت میں لوگوں کو نماز پڑھادی میں نے آپ کو اس امر کی اطلاع دی جو غسل سے مانع تھا اور عرض کیا میں نے حق تعالی کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے لا تقتلوا انفسکم اپنی جانوں کو قتل مت کرو۔

اللہ تم پر مہربان ہے پس رسول اللہ ﷺ ہنس پڑے اور کچھ نہیں فرمایا۔ یہ حدیث بھی صراحتاً اجتہاد اور قیاس کے جواز پر دلالت کرتی ہے چنانچہ دریافت کرنے پر حضرت

عمرو نے اپنی وجہ استدلال کی تقریر بھی کردی اور آپنے اسکو جائز رکھا

دسویں دلیل عن ابی سعید ان رجلین تیمما وصلیا ثم وجدا ماء فی الوقت فتوضاء احدھما وعاد لصلوتہ ماکان فی الوقت ولم یعد الآخر فسألا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال للذی لم یعد اصبت السنۃ واجزأتك وقال للآخر امانت فلك مثل سھم (نسائی)

حضرت ابوسعید سے روایت ہے کہ دو شخصوں نے تیمم کر کے نماز پڑھی پھر وقت کے اندر ہی پانی مل گیا تو ایک نے وضو کر کے نماز کا اعادہ کر لیا اور دوسرے نے نماز نہیں لوٹائی پھر دونوں نے آنحضرت ﷺ سے دریافت کیا جس شخص نے نماز کا اعادہ نہیں کیا تھا اس سے آپ نے فرمایا تو نے سنت کے موافق عمل کیا اور وہ پہلی نماز تجھ کو کافی ہوگئی اور دوسرے شخص سے فرمایا کہ تجھ کو ثواب کا پورا حصہ مل گیا یعنی دونوں نمازوں کا ثواب ملا۔

ملاحظہ کیجئے مذکورہ دونوں صحابیوں نے اس واقعہ میں قیاس پر عمل کیا اور صاحب شریعت ﷺ نے کسی پر ملامت نہیں فرمائی البتہ ایک کا قیاس سنت کے موافق صحیح نکلا اور دوسرے کا غیر صحیح سو یہ تو ہمارا عین مذھب ہے المجتھد یخطی ویصیب مگر آپ نے کسی سے یہ نہیں فرمایا کہ تو نے قیاس پر کیوں عمل کیا ہے الحاصل یہ حدیث بھی قیاس کے جواز اور اسکے حجت شرعی ہونے پر دلالت کرتی ہے

گیارہویں دلیل عن سالم قال سئل ابن عمر عن أجل یکون له علی رجل دین الی اجل فیضع عنه صاحب الحق لیعجل الدین فکرہ ذالك ونھی عنه (اخرجه مالك)

حضرت سالم سے روایت ہے کہ ابن عمر سے یہ مسئلہ پوچھا گیا کہ ایک شخص کا دوسرے پر کچھ میعادی دین واجب ہے اور صاحب حق اس میں سے اس شرط کیساتھ معاف کرتا ہے کہ وہ قبل از میعاد اسکا دین دیدے آپ نے اسکو ناپسند کیا اور اس سے منع کیا چونکہ اس مسئلہ میں کوئی صریح مرفوع حدیث نہیں ہے اسلئے یہ ابن عمر کا قیاس ہی

کہلائیگا بہر حال ابن عمر کے اس فتوی سے بھی قیاس کا جواز ثابت ہوتا ہے

بارہویں دلیل عن مالك انه بلغه ان عمر رضی الله عنه سئل فی رجل اسلف طعاما علی ان یعطیه ایاه فی بلد آخر فکره ذالك عمر وقال فاین کراء الحمل

امام مالک سے مروی ہے ان کو خبر پہنچی کہ حضرت عمر سے ایک شخص کے مقدمہ میں دریافت کیا گیا کہ اس نے کچھ غلہ اس شرط پر کسی کو قرض دیا کہ وہ شخص اس کو دوسرے شہر میں اداء کرے حضرت عمر نے اس کو ناپسند کیا اور یہ فرمایا بار برداری کا کرایہ کہاں گیا اس مسئلہ میں بھی چونکہ کوئی حدیث مرفوع موجود نہیں ہے اسلئے یہ جواب بھی قیاس سے تھا۔

الحاصل اس واقعہ سے بھی قیاس کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

تیرہویں دلیل عن ابی هریرة قال قال رسو ل الله ﷺ توضوا مما مست النار ولو من ثور اقط فقال ابن عباس یاابا هریرة فانا ندهن بالدهن وقد سخن بالنار ونتوضاء بالماء وقد سخن بالنار (طحاوی)

ابو ہریرہ نے فرمایا رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے آگ میں پکی ہوئی چیز کھا کر وضو کیا کرو۔ اگر چہ پنیر کا ایک ٹکڑا ہی کیوں نہ ہو ابن عباس نے کہا ابو ہریرہ ہم گرم تیل بدن پر لگاتے ہیں اور گرم پانی سے وضو کرتے ہیں اس کے بعد بھی وضو کیا کریں ملاحظہ کیجئے ابن عباس نے ابو ہریرہ کے خلاف قیاس کے ذریعہ حجت پیش کی ہے اور ابن عباس کا شمار فقہاء صحابہ میں ہوتا ہے لہٰذا اس سے بھی قیاس کا جواز ثابت ہو گیا۔

چودھویں دلیل اسی طرح مس ذکر کے مسئلہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت علی، حضرت عمار بن یاسر، حضرت سعد، حضرت حذیفہ رضی اللہ عنھم نے ذکر کو ناک کان، ران اور دوسرے اعضاء پر قیاس کیا ہے اور مس ذکر کو غیر ناقض وضو قرار دیا ہے چنانچہ اس سوال کے جواب میں کہ مس ذکر ناقض وضو ہے یا نہیں حضرت علی نے فرمایا ما ابالی انفی مسست او اذنی او ذکری میں پرواہ نہیں کرتا میں اپنی ناک کو مس کروں یا کان کو یا ذکر کو یعنی جس طرح کان ناک کے مس کرنے سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح ذکر کو مس کرنے سے بھی نہیں ٹوٹے گا۔ ابن مسعود نے فرمایا ماابالی ذکری مسست ھی

بضعة او اذنی او انفی حضرت حذیفہ نے فرمایا ما ابالی [illegible] مسسته او انفی حضرت عمار بن یاسر نے فرمایا انما هو بضعة منك مثل انفی او انفك حضرت سعد سے جب ایک شخص نے کہا میں نے نماز میں اپنے ذکر کو مس کرلیا ہے تو اس کے جواب میں حضرت سعد نے فرمایا اقطعه انما هو بضعة منك اس کو کاٹ دے اللہ کے بندے وہ بھی تیرے گوشت کا ایک ٹکڑا ہے۔　(طحاوی)

ملاحظہ کیجئے! ان اجلہ صحابہ نے ذکر کو بدن کے دوسرے اعضاء پر قیاس کیا ہے اور مس ذکر سے عدم نقض وضو کا حکم دیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرات صحابہ بھی قیاس کرتے تھے۔

پندرہویں دلیل: اسی طرح جب ایک جماعت ایک شخص کو عمداً قتل کرے تو اس جماعت سے قصاص لینے میں شک تھا لیکن جب حضرت علی نے کہا کہ اگر ایک جماعت چوری میں شریک ہو تو سب کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے پس اس پر قیاس کا تقاضہ ہے کہ پوری جماعت سے قصاص لیا جائے حضرات صحابہ نے اسی قیاس کی طرف رجوع کیا اور پوری جماعت سے قصاص کے قائل ہو گئے۔

سولہویں دلیل: اسی طرح حضرت عمر نے سوال کیا کہ اگر روزے دار بیوی کا بوسہ لیلے تو کیا روزہ ٹوٹ جائیگا آنحضور ﷺ نے فرمایا بتاؤ اگر تم پانی سے کلی کر کے پھر پانی منہ سے باہر ڈالدو تو کیا تم کو اس سے کچھ نقصان ہوگا کہا نہیں۔

سترہویں دلیل: اسی طرح حضرت ابوبکر نے اولاً نانی کو تو میراث دلائی لیکن دادی کو محروم کیا مگر جب بعض انصار نے دادی کو نانی پر قیاس کر کے اس کو بھی میراث کا حقدار قرار دیا تو صدیق اکبر نے اس قیاس کیطرف رجوع کر کے دونوں کو میراث میں شریک کیا اس طرح کے بہت سے واقعات ہیں جن سے قیاس کا جواز معلوم ہوتا ہے علامہ عبدالبر نے جامع العلم میں تحریر کیا ہے لا خلاف بین فقهاء الامصار و سائر اهل السنة فی نفی القياس فی التوحيد واثباته فی الاحكام الاداؤد انه نفاه فيهما جميعاً ۔ تمام فقہاء امصار اور تمام اہل سنت اس پر متفق ہیں کہ توحید میں تو قیاس

ثابت نہیں ہے البتہ احکام میں ثابت ہے سوائے داؤد ظاہری کے کیونکہ انھوں نے دونوں میں قیاس کی نفی کی ہے۔

صحت قیاس کی شرطوں کا بیان

تیسری چیز قیاس کی شرط ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ قیاس کی چار شرطیں ہیں ان میں دو عدمی ہیں اور دو وجودی ہیں عدمی شرطوں میں سے پہلی یہ ہے کہ اصل کا حکم اصل کے ساتھ کسی نص کی وجہ سے خاص نہ ہو یعنی مقیس علیہ کے ساتھ اس کا حکم کسی نص کی وجہ سے خاص نہ کیا گیا ہو چنانچہ اگر مقیس علیہ کا حکم مقیس علیہ کے ساتھ کسی نص کی وجہ سے خاص کر دیا گیا تو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا جیسے تن تنہا حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی شہادت کا قبول ہونا نص کی وجہ سے کرامۃً حضرت خزیمہ کی خصوصیت ہے لہذا ان پر کسی دوسرے کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے وہ دوسرا شخص رتبہ میں خواہ ان کے برابر ہو خواہ ان سے بڑھ کر ہو چنانچہ خلفاء راشدین میں سے بھی کسی کی شہادت تن تنہا قبول نہ ہوگی اس واقعہ کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے اونٹنی خریدی اور اس کو ثمن ادا کر دیا اس کے بعد اعرابی نے ثمن وصول کرنے سے انکار کر دیا اور دوبارہ ثمن کا تقاضہ کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں ثمن ادا کر چکا ہوں اس نے گواہوں کا مطالبہ کیا آپ نے فرمایا وہ معاملہ تو میرے اور تمہارے درمیان تنہائی میں ہوا ہے جہاں کوئی نہیں تھا گواہ کہاں سے لائے جائینگے، حضرت خزیمہ نے یہ گفتگو سنکر کہا اے رسول خدا میں گواہی دیتا ہوں بے شک آپ نے اس کی اونٹنی کی پوری قیمت ادا کردی ہے آپ نے از راہ تعجب فرمایا خزیمہ تم تو اسوقت موجود نہیں تھے پھر کس طرح میرے حق میں گواہی دے رہے ہو۔

خزیمہ نے جواب میں عرض کیا یا رسول اللہ جب ہم آسمان اور غیب کی عظیم الشان خبروں میں آپ کو سچا جانتے ہیں تو یہ اونٹنی اور اس کی حقیر قیمت کی کیا حقیقت ہے کہ اس کی ادائیگی کی بابت ہم آپ کی تصدیق نہ کریں آپ نے خوش ہوکر فرمایا من شهد له خزيمه فهو حسبه خزیمہ جس کے حق میں تنہا گواہی دیدیں تو اس کی گواہی کافی ہے

یہ خزیمہ کا اعزاز واکرام ہے کہ اللہ کے رسول نے ان کی گواہی کو دو آدمیوں کی گواہی کے برابر قرار دیدیا ورنہ گواہی معتبر ہونے کے سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ دو مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں جیسا کہ باری تعالی کا ارشاد ہے واستشهدوا اشهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان اورایک جگہ ارشاد فرمایا ہے واشهدوا ذوى عدل منكم۔ پس جب ایک آدمی کی گواہی کا معتبر ہونا حضرت خزیمہ کی خصوصیت ہے تو خزیمہ پر دوسرے لوگوں کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا وہ دوسرے لوگ مرتبہ میں خواہ خزیمہ کے برابر ہوں خواہ ان سے بڑھ کر ہوں۔

دوسری عدمی شرط یہ ہے کہ اصل ومقیس علیہ من کل وجہ خلاف قیاس نہ ہو اور اس کے معنی بالکل غیر معقول نہ ہوں کیونکہ جب اصل (مقیس علیہ) خود ہی خلاف قیاس اور غیر معقول ہوگا تو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا کیسے درست ہوگا جیسے صلوٰۃ کاملہ یعنی رکوع سجدے والی نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسنے سے وضو کا ٹوٹنا خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہے حدیث یہ ہے امر رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضحك منكم في الصلوٰة ان يعيد الوضوء والصلوٰة۔(رواه البيهقي والطبراني في الكبير)

سنو جو شخص تم میں سے نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسا وہ وضو اور نماز دونوں کا اعادہ کرے نماز کے دوران قہقہہ کا ناقض وضو ہونا خلاف قیاس اس لئے ہے کہ وضو خروج نجاست سے ٹوٹتا ہے اور قہقہہ نجاست نہیں ہے لہذا قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ نماز کے اندر قہقہہ ناقض وضو نہ ہو جیسا کہ نماز کے علاوہ میں قہقہہ ناقض وضو نہیں ہے۔لیکن حدیث کی وجہ سے صلاۃ کاملہ میں قہقہہ کو خلاف قیاس ناقض وضو قرار دیا گیا ہے اور جب صلوۃ کاملہ یعنی رکوع سجدے والی نماز میں قہقہہ، خلاف قیاس ناقض وضو ہے تو اس پر صلاۃ جنازہ اور سجدہ تلاوت کو قیاس نہیں کیا جائیگا کیونکہ اصل یعنی قہقہہ کا ناقض وضو ہونا صلوۃ کاملہ میں ثابت ہے اور صلاۃ جنازہ اور سجدہ تلاوۃ صلاۃ کاملہ نہیں ہیں لہذا ان دونوں میں قہقہہ کا پایا جانا ناقض وضو نہ ہوگا۔

صحت قیاس کی مذکورہ چار شرطوں میں سے تیسری اور دو وجودی شرطوں میں سے

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ حکم شرعی جو نص یعنی کتاب اللہ یا حدیث یا اجماع سے ثابت ہو وہ بعینہٖ بغیر کسی تغیر اور تفاوت کے فرع کی طرف متعدی اور منتقل ہوا ور وہ فرع اصل کے مماثل اور مساوی ہو اصل سے کمتر نہ ہو اور اس فرع کے بارے میں کوئی مستقل نص موجود نہ ہو یہ شرط اگر چہ عنوان میں ایک ہے لیکن حقیقت میں چار شرطوں پر مشتمل ہے

(۱) وہ حکم جس پر قیاس کیا جائے شرعی ہو لغوی نہ ہو۔

(۲) فرع کی طرف اس حکم کا تعدیہ اور انتقال بعینہٖ ہو اس میں کسی طرح کا تغیر اور تبدل واقع نہ ہوا ہو۔

(۳) علت کے تحقق میں فرع اصل کے پورے طور پر مماثل اور مساوی ہو کسی حال میں اصل سے کمتر نہ ہو۔

(۴) فرع کے بارے میں کوئی مستقل نص موجود نہ ہو ان چار شرطوں میں سے پہلی شرط پر تفریع یہ ہے کہ احناف کے نزدیک خمر اور دوسری نشہ آور چیزوں کے درمیان فرق ہے وہ یہ کہ خمر مطلقاً حرام ہے۔ جس طرح اسکی مقدار کثیر (جسکے پینے سے نشہ آجائے) کا پینا حرام ہے اسی طرح اسکی مقدار قلیل (جسکے پینے سے نشہ نہ آئے) کا پینا بھی حرام ہے اور اسکی مقدار کثیر اور قلیل دونوں کا پینا موجب حد ہے۔ اسکے برخلاف دوسری نشہ آور چیزیں تو ان کی مقدار کثیر کا پینا حرام ہے لیکن مقدار قلیل کا پینا حرام نہیں ہے، اسی طرح ان کی مقدار کثیر تو موجب حد ہے لیکن مقدار قلیل موجب حد نہیں ہے اور شوافع کے نزدیک خمر اور دوسری نشہ آور چیزوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے بلکہ خمر کیطرح دوسری نشہ آور چیزوں کی مقدار قلیل اور کثیر دونوں حرام اور موجب حد ہیں شوافع کہتے ہیں کہ لغت میں خمر کے معنی ڈھانپنے کے ہیں لہذا جو چیز بھی مستور العقل ہوگی شوافع کے نزدیک خمر کہلائے گی اور اسپر خمر ہی کے احکام جاری ہوں گے چنانچہ خمر کے طرح ہر نشہ آور چیز کا مطلقاً پینا بھی حرام ہوگا اور وہ موجب حد بھی ہوگی۔

اسی کا نام قیاس فی اللغت ہے شوافع چونکہ قیاس فی اللغت کے جواز کے قائل ہیں اسلئے انھوں نے اس مسئلہ میں قیاس فی اللغت کا اعتبار کیا ہے احناف کہتے ہیں کہ

عقل کی وجہ سے تمام نشہ آور چیزوں پر خمر کے احکام جاری کرنا اور ان کا خمر نام رکھنا درست نہیں ہے کیونکہ تمام نشہ آور چیزوں پر لفظ خمر کا اطلاق حکم لغوی پر قیاس ہے نہ کہ حکم شرعی پر اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ احناف کے نزدیک صحت قیاس کیلئے مقیس علیہ کے حکم کا شرعی ہونا ضروری ہے کیونکہ تمام لغات توقیفی ہیں ان میں قیاس کی چنداں ضرورت نہیں ہے جیسا کہ زنا کے معنی کا لحاظ کرکے لواطت کے لئے زنا کا لفظ استعمال کرنا اور لواطت پر زنا کے احکام جاری کرنا حکم لغوی پر قیاس ہونے کی وجہ سے احناف کے نزدیک درست نہیں ہے۔

دوسری شرط پر (اس بات پر کہ فرع کی طرف اصل کے حکم کا تعدیہ اور انتقال بعینہٖ ہو) تفریع یہ ہے کہ احناف کے نزدیک ذمی کا ظہار درست نہیں ہے لہٰذا ظہار کرنے کے باوجود اس کا اپنی مظاہرہ بیوی سے وطی کرنا جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک ذمی کا ظہار درست ہے لہٰذا ان کے نزدیک اسکا اپنی مظاہرہ بیوی سے وطی کرنا جائز نہیں ہے حضرت امام شافعیؒ نے ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کرتے ہوئے اسی طرح صحیح قرار دیتے ہیں جس طرح مسلمان کی طلاق پر قیاس کرتے ہوئے ذمی کی طلاق صحیح ہے الحاصل امام شافعی نے ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کیا ہے اور فرمایا ہے کہ جس طرح مسلمان کا ظہار صحیح ہے اسی طرح ذمی کا ظہار بھی صحیح ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ دوسری شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس درست نہیں ہے کیونکہ اس قیاس میں اصل (مقیس علیہ) کا حکم فرع (مقیس) کی طرف بعینہٖ متعدی اور منتقل نہیں ہوتا ہے بلکہ متغیر ہو کر منتقل ہوتا ہے اسلئے کہ اصل یعنی مسلمان کے ظہار میں ایسی حرمت ثابت ہوتی ہے جو حرمت کفارۂ ظہار سے ختم ہو جاتی ہے مطلب یہ ہے کہ مسلمان کے ظہار کرنے سے حرمت تو ثابت ہوگی لیکن اس حرمت کی غایت کفارہ ہوگا یعنی کفارہ اداء کرتے ہی ظہار کی حرمت ختم ہو جائے گی اور مظاہر بیوی اس کے لیے حلال ہو جائے گی اور فرع یعنی کافر کے ظہار میں ایسی حرمت ثابت ہوگی جو حرمت کبھی ختم نہ ہو اس لئے کہ غایت حرمت یعنی کفارہ ایسی چیز ہے جس کا کافر اہل نہیں ہے اور کافر کا کفارہ کا اہل

نہ ہونا اسلئے ہے کہ کفارہ عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہوتا ہے یعنی کفارہ من وجہ عبادت ہوتا ہے اور من وجہ عقوبت ہوتا ہے اور کافر اگر چہ عقوبت کا مستحق ہے لیکن عبادت کا اہل نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو وہ کفارہ کا اہل نہ ہوگا اور جب کافر کفارہ کا اہل نہیں ہے تو کافر یعنی ذمی مظاہر کا کفارہ اس کے ظہار کی حرمت کو ختم کرنے والا بھی نہ ہوگا اور جب ذمی کے ظہار کی حرمت ختم نہیں ہوتی تو وہ حرمت مؤبدہ ہوگی ملاحظہ فرمایئے اصل کا حکم یعنی مسلمان کے ظہار کی حرمت کفارہ سے ختم ہونے والی ہے لیکن فرع کا حکم یعنی ذمی کے ظہار کی حرمت کفارہ سے ختم ہونیوالی نہیں ہے بلکہ ہمیشہ ہمیش کے لئے باقی رہنے والی ہے اور جب ایسا ہے تو اصل یعنی مسلمان کے ظہار کی حرمت بعینہٖ فرع یعنی ذمی کے ظہار کی طرف متعدی نہیں ہوئی بلکہ متغیر ہو کر متعدی ہوئی ہے اور جب اصل کا حکم فرع کی طرف بعینہٖ متعدی نہیں ہوا تو شرط ثانی کے فوت ہونے کی وجہ سے ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ تیسری شرط (فرع اصل کے مساوی اور برابر ہو کمتر نہ ہو) پر تفریع یہ ہے کہ روزے دار نے اگر نسیانا کھاپی لیا تو بالاتفاق اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا لیکن اگر اس نے خطاءً کھاپی لیا یا جبراً کھاپی لیا تو امام شافعیؒ ناسی پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ خاطی اور مکرہ کا روزہ بھی فاسد نہ ہوگا۔ اسلئے کہ ناسی نفس فعل میں عامد ہوتا ہے۔ اس طور پر کہ اس کو اپنا روزہ یاد نہیں ہوتا البتہ کھانا پینا اسکے ارادے سے ہوتا ہے اور خاطی اور مکرہ یہ دونوں نفس فعل میں عامد نہیں ہوتے اس طور پر کہ خاطی کو اپنا روزہ یاد ہوتا ہے مگر کلی کرتے وقت بغیر اس کے ارادے کے پانی حلق میں چلا جاتا ہے اور رہا مکرہ (بفتحہ الراء) تو اسکا فعل مکرہ (بکسر الراء) کی طرف منتقل ہو جاتا ہے حتی کہ مکرہ (بفتح الراء) کا کوئی فعل باقی نہیں رہتا ہے الحاصل خاطی اور مکرہ نفس فعل میں عامد نہیں ہوتے پس جب ناسی جو نفس فعل میں عامد ہوتا ہے اسکا عذر مقبول ہے اور نسیانا کھانے پینے کے باوجود اسکا روزہ صحیح ہے جیسا کہ حدیث انما اطعمك اللّٰہ و سقاك سے ظاہر ہے تو خاطی اور مکرہ جو نفس فعل میں عامد نہیں ہیں ان کا عذر بدرجہ اولیٰ مقبول ہوگا اور کھانے پینے کے باوجود ان کا روزہ درست ہوگا۔ لیکن ہم

کہتے ہیں کہ شرط ثالث کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس درست نہیں ہے کیونکہ اس قیاس میں فرع (خاطی اور مکرہ) اصل (ناسی) کے برابر نہیں ہیں بلکہ اس سے اَدْوَنْ اور کمتر ہے اس طور پر کہ خاطی اور مکرہ کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے اور خاطی اور مکرہ کا عذر ناسی کے عذر عذر سے کمتر اس لئے ہے کہ نسیان امر سماوی ہے اور صاحب حق یعنی باری تعالیٰ کی طرف منسوب ہے جیسا کہ ارشاد ہے انما اطعمك الله وسقاك یعنی اللہ نے تجھ پر نسیان ڈالا حتی کہ تو نے کھایا اور پیا ناسی یعنی بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے پس جب نسیان واقع ہونے میں ناسی کے اختیار کو کوئی دخل نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے واقع کیا گیا ہے تو ناسی نسیانا کھانے پینے میں کامل طور پر معذور ہوگا رہا خاطی تو اس کو اپنا روزہ یاد ہوتا ہے لیکن کلی کرتے وقت احتیاط میں کوتاہی کرنے کی وجہ سے پانی حلق میں چلا جاتا ہے پس خاطی اگر پورے طور پر احتیاط کرتا تو یہ نوبت نہ آتی اور جب ایسا ہے تو خطا خاطی کی طرف منسوب ہوگی نہ کہ صاحب حق یعنی باری تعالیٰ کی طرف اور جب خطاء خاطی کی طرف منسوب ہے تو خاطی پورے طور پر معذور نہ ہوگا اور اسکا عذر ناسی کے عذر کی طرح نہ ہوگا بلکہ اس کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہوگا اسی طرح اکراہ صاحب حق یعنی باری تعالیٰ کے علاوہ یعنی مکرہ (بکسر الراء) کی طرف منسوب ہے اس کے باوجود مکرہ (بفتح الراء) امام عادل یا کسی دوسرے انسان سے فریاد کرتا تو بھی اکراہ سے اس کے لئے بچنا ممکن ہوجاتا الحاصل مکرہ بھی کھانے پینے میں کامل طور پر معذور نہیں ہے اور اسکا عذر ناسی کے عذر کیطرح نہیں ہے بلکہ ناسی کے عذر سے کمتر ہے پس جب خاطی اور مکرہ کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے تو روزہ فاسد نہ ہونے کے حکم کو ناسی سے خاطی اور مکرہ کیطرف متعدی کرنا ایسی چیز کیطرف متعدی کرنا ہے جو ناسی کی نظیر اور اسکے مساوی نہیں ہے حالانکہ حکم متعدی کرنے کیلئے یعنی قیاس کرنے کیلئے فرع کا اصل کے مساوی ہونا ضروری ہے الحاصل شرط ثالث کے فوت ہونے کی وجہ سے خاطی اور مکرہ کو ناسی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

چوتھی شرط (فرع کے سلسلہ میں کوئی نص موجود نہ ہو) پر تفریع مگر تفریع سے پہلے

آپ یہ ذہن میں رکھیں کہ اگر فرع (مقیس) کے سلسلہ میں کوئی نص موجود ہوتو اس کو اصل پر قیاس کرنا درست نہیں ہوسکتا قاضی امام ابوزید کے نزدیک تو وہ نص جوفرع کے سلسلہ میں موجود ہے قیاس کے موافق ہو یا مخالف ہودونوں صورتوں میں قیاس کرنا درست نہ ہوگا البتہ امام شافعیؒ اوراحناف میں سے مشائخ سمرقند کے نزدیک نص کے موافق قیاس کرنا درست ہے۔یعنی جونص فرع کے سلسلہ میں موجود ہے اگر قیاس اسکے موافق ہےتو قیاس کرنا درست ہوگااوراگر قیاس نص کے خلاف ہےتو قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔اب اس تفریع کی تفصیل ملاحظہ کیجئے تفصیل یہ ہے کہ قتل خطاء کے کفارہ میں اگر قاتل رقبہ آزادکرنے پر قادر ہوتو بالاتفاق رقبہ مومنہ آزادکرناواجب ہوگا رقبہ کافرہ کافی نہ ہوگا اوردلیل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے ومن قتل مومنا خطاء فتحرير رقبة مومنة لیکن کفارہ یمین اورکفارہ ظہار کے رقبہ میں احناف کےنزدیک مومنہ ہونے کی شرط نہیں ہے بلکہ مطلقا رقبہ مومنہ ہو یاغیر مومنہ کافی ہوجائے گا۔حضرت امام شافعیؒ نے کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کفارہ یمین اور کفارہ ظہار کے رقبہ کا مومنہ ہونااسی طرح شرط ہےجس طرح کفارہ قتل کے رقبہ کا مومنہ ہوناشرط ہے چنانچہ ان کے نزدیک کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں بھی رقبہ مومنہ کا آزادکرنا ضروری ہوگا۔لیکن ہم احناف کہتے ہیں کہ چوتھی شرط کےفوت ہونے کی وجہ سے کفارہ یمین اور کفارہ ظہار کے رقبہ کوکفارہ قتل کے رقبہ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ فرع یعنی کفارہ یمین اور کفارہ ظہار کے رقبہ کے سلسلہ میں نص موجود ہے چنانچہ کفارہ یمین کے رقبہ کے سلسلہ میں اوتحرير رقبة (پ۷رکوع۱) میں فرمایا گیا ہےاور کفارہ ظہار کے رقبہ کے سلسلہ میں فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا (پ۲۸ رکوع۱) میں فرمایا گیا الحاصل جب فرع یعنی کفارہ یمین اور کفارہ ظہار کے رقبہ کے سلسلہ میں نص موجود ہےتو شرط رابع (فرع کے سلسلہ میں نص کا نہ ہونا) کےفوت ہونے کی وجہ سے ان کے رقبہ کوکفارہ قتل کے رقبہ پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا اوران کے رقبہ کے سلسلہ میں چونکہ نص قیدایمان سے مطلق ہے اسلئے کفارہ یمین اورکفارہ ظہار میں مطلقا رقبہ کا آزادکرنا کافی ہوجائے گا رقبہ

مومنہ کا آزاد کرنا واجب نہ ہوگا۔

ہم نے ابتداء میں صحت قیاس کے لئے چار شرطین دوعدمی اوردو وجودی بیان کرنے کا وعدہ کیا تھا ان میں سے دوعدمی شرطیں بیان کی جا چکی ہیں اوردو وجودی شرطوں میں سے بھی ایک کا بیان ہو چکا ہے اب ہم دو وجودی شرطوں میں سے دوسری شرط اورصحت قیاس کی چار شرطوں میں سے چوتھی کا بیان کریں گے۔اسکا حاصل یہ ہے کہ اصل (مقیس علیہ) کے سلسلہ میں جونص وارد ہوئی ہے اسکا حکم تعلیل کے بعد ای صفت پر باقی رہے جس صفت پر تعلیل سے پہلے تھا یعنی فرع کیطرف تعدیہ سے حکم میں جو تعمیم ہوتی ہے یعنی نص کا حکم اصل اور فرع دونوں کو عام ہو جاتا ہے اسکے سوا نص کے اصل مفہوم میں کوئی تغیر پیدا نہ ہوا ہو کیونکہ رائے اور قیاس سے نص کے حکم کو متغیر کرنا جائز نہیں ہے الحاصل اگر قیاس کرنے سے اصل کے سلسلہ میں وارد شدہ نص کا حکم متغیر ہو جاتا ہو۔تو وہ قیاس درست نہ ہوگا۔

اس چوتھی شرط کی مثال ہم سوال وجواب کے انداز پر ذکر کرتے ہیں ملاحظہ کیجئے سوال اونٹوں کے بعض نصاب کی زکوۃ میں شارع علیہ السلام نے بکری واجب کی ہے چنانچہ آنحضور ﷺ نے فرمایا ہے "فی خمس من الابل شاة "(مشکوٰۃ) پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے لیکن احناف نے بکری ادا کرنے کے حکم کی علت بیان کرتے ہوئے کہا کہ شارع علیہ السلام کا اصل منشاء فقیر کی حاجت پوری کرنا ہے لہذا شارع کا یہ منشاء جس چیز سے بھی پورا ہو جائے اسکا اداء کرنا جائز ہوگا اور یہ بات ظاہر ہے کہ فقیر کی حاجت جس طرح بکری سے پوری ہوسکتی ہے اسی طرح اسکی قیمت سے بھی پوری ہوسکتی ہے لہٰذا اونٹوں کی زکوۃ میں جس طرح بکری اداء کرنا جائز ہے اسی طرح اسکی قیمت اداء کرنا بھی جائز ہے غور کیجئے جب آپ نے اشتراک علت کی وجہ سے بکری کی قیمت اداء کرنے کو جائز قراردیدیا تو شاۃ کی قید جونص حدیث سے صراحتًا مفہوم ہے تعلیل کے ذریعہ اسکو باطل کردیا اور جب شاۃ کی قید باطل ہوگئی تو تعلیل کے بعد نص حدیث کا حکم متغیر ہوگیا کیونکہ تعلیل سے پہلے عین شاۃ کا اداء کرنا

واجب تھا لیکن تعلیل کے بعد یہ حکم باقی نہیں رہا بلکہ متغیر ہوگیا اور جب تعلیل کے بعد نص کا حکم متغیر ہوگیا تو صحت قیاس کی چوتھی شرط فوت ہونے کی وجہ سے آپ کے نزدیک قیاس درست نہ ہونا چاہئے تھا۔ حالانکہ آپ نے حاجت فقیر کو پورا کرنے کی علت کی وجہ سے عین شاۃ پر قیاس کر کے اسکی قیمت اداء کرنے کو بھی جائز قرار دیا ہے۔

جواب:۔ بکری کی جگہ بکری کی قیمت سے زکوۃ ادا کرنے کا جواز دلالت النص یا اقتضاء النص سے ثابت ہے نہ کہ تعلیل سے یعنی نص کے حکم میں جو تغیر پیدا ہوا ہے وہ نص کی وجہ سے تعلیل سے پہلے ہی پیدا ہوگیا ہے تعلیل کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے البتہ یہ حسن اتفاق ہے کہ نص کی وجہ سے جو تغیر پیدا ہوا ہے وہ تعلیل کے موافق ہے یعنی دلالت النص اور اقتضاء النص بھی اسی بات کو چاہتے ہیں کہ اونٹوں کی زکوۃ بکری کی جگہ قیمت اداء کرنے سے بھی جائز ہو اور تعلیل بھی اس پر دلالت کرتی ہے اور اس بات کی دلیل کہ نص کا حکم دلالت النص یا اقتضاء النص سے متغیر ہوا ہے یہ ہے کہ باری تعالی نے فقراء بلکہ سارے جہان کو رزق دینے کا وعدہ کیا ہے ارشاد باری ہے ومامن دابة فی الارض الاعلی اللہ رزقھا یعنی زمین پر چلنے والے تمام جانوروں کا رزق اللہ کے ذمہ ہے پھر اس وعدے کو پورا کرنے کیلئے الگ الگ طریقہ معاش مقرر فرمایا ہے چنانچہ ایک طبقہ کو تجارت زراعت حرفت اور ملازمت کے ذریعہ رزق پہنچایا اور فقراء کو رزق پہونچانے کے لئے مالداروں پر ان کے مال کا ایک حصہ مقررہ یعنی زکوۃ واجب کی ارشاد باری تعالی ہے آتوا الزکوٰۃ اور ایک جگہ ارشاد ہے انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیہ ایک حدیث میں ہے کہ جب حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کا حاکم بنا کر روانہ کیا گیا تو آنحضور ﷺ نے فرمایا تھا ان اللہ قد فرض علیھم صدقة توخذ من اغنیائھم فترد علی فقرائھم ۔(ترمذی ج۱ ص:۱۳۶) معاذ تم جس قوم کے پاس جارہے ہو اللہ نے اس قوم کے لوگوں پر زکوۃ فرض کی ہے ان کے مالداروں سے لیکر انہیں کے فقراء کو دیدی جائے مگر زکوۃ چونکہ عبادت ہے اور عبادت کا مستحق صرف اللہ ہے اسلئے زکوۃ اولا اللہ کے قبضہ میں پہنچتی ہے پھر فقیر کے قبضہ میں پہنچتی ہے جیسا کہ ابوالقاسم

ﷺ کا ارشاد ہے الصدقة تقع فی کف الرحمن قبل ان تقع فی کف الفقیر زکوۃ فقیر کے قبضہ میں جانے سے پہلے رحمٰن کے قبضہ میں جاتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ اگر ابتداء اللہ کے قبضہ میں واقع نہ ہو تو یہ وہم ہوگا کہ اللہ نے فقراء کو رزق نہیں دیا ہے بلکہ مالداروں نے ان کو رزق دیا ہے حالانکہ یہ بات نص قرآن و مامن دابة فی الارض الاعلی الله رزقها کے بھی خلاف ہے اور واقع کے بھی خلاف ہے پس اس وہم کو دور کرنے کیلئے کہا گیا ہے کہ زکوۃ ابتداء اللہ کے قبضہ میں واقع ہوئی ہے پھر اللہ اپنا وعدہ رزق پورا کرنے کے لئے فقراء کو دیتا ہے لیکن فقراء کی ضرورتیں مختلف ہیں ان کو اگر اناج کی ضرورت ہے تو کپڑے اور مکان کی بھی ضرورت ہے دواؤں اور مشروبات کی بھی ضرورت ہے

الحاصل فقراء کی ضرورتیں مختلف ہیں اور یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ مقررہ مال یعنی عین شاۃ سے مذکورہ تمام ضرورتوں کا پورا کرنا ناممکن ہے البتہ بکری کی قیمت سے جملہ ضرورتیں پوری کی جاسکتی ہیں یعنی بکری پورے طور پر رزق کا وعدہ پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے کیونکہ وعدہ رزق میں روٹی ، سالن، لکڑی، پوشاک، وغیرہ بہت سی چیزیں داخل ہیں اور عین شاۃ میں صرف سالن کا وعدہ پورا ہوسکتا ہے اور رہی قیمت تو اس سے پورے طور پر وعدہ رزق پورا ہوسکتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ حدیث فی خمس من الابل شاۃ میں آنحضور ﷺ کا مقصود بکری کی قیمت واجب کرنا ہے بعینہ بکری واجب کرنا آپ کا مقصود نہیں ہے اور رہا حدیث میں بکری کا ذکر تو وہ زکوۃ کی مقدار واجب کا اندازہ کرنے کیلئے کیا گیا ہے بعینہ بکری واجب کرنے کیلئے نہیں کیا گیا ہے چنانچہ حدیث کا ترجمہ یہ ہے پانچ اونٹوں میں ایک بکری کی مالیت اور قیمت کے برابر زکوۃ واجب ہے الحاصل عین شاۃ کا تغیر یعنی بکری کے بدلے بکری کی قیمت کا جائز ہونا دلالت النص یا اقتضاء النص سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تعلیل سے البتہ یہ حسن اتفاق ہے کہ تعلیل بھی دلالت النص اور اقتضاء النص کے موافق ہے اور جب ایسا ہے تو صحت قیاس کی چوتھی شرط کے فوت ہونے کا

اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

قیاس کے ارکان کا بیان

چوتھی چیز قیاس کا رکن ہے۔ فقہا اور اصولیین کی اصطلاح میں رکن وہ ہوتا ہے جسکے بغیر شی کا وجود ممکن نہ ہو خواہ وہ شی کی تمام ماہیت ہو جیسے کھانے پینے جماع سے رکنا روزے کا رکن ہے اور یہ رکن روزے کی تمام ماہیت ہے خواہ وہ رکن شی کی ماہیت کا جز ہو جیسے رکوع نماز کا رکن ہے اور یہ رکن نماز کی تمام ماہیت نہیں ہے بلکہ نماز کا ایک جز ہے الحاصل رکن، شی کی تمام ماہیت ہو یا اسکا ایک جز ہو بہرصورت شی کا وجود اسکے بغیر متحقق نہیں ہوسکتا ہے۔

قیاس کا رکن وہ وصف جامع اور وصف مشترک ہے جسکو نص یعنی اصل کے حکم پر علامت قرار دیا گیا ہو اور وہ وصف ان اوصاف میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہو یعنی جس وصف کو علامت قرار دیا گیا ہے اس وصف پر نص کا مشتمل ہونا ضروری ہے یہ اشتمال خواہ صراحتا ہو خواہ اشارۃً ہو صراحتا مشتمل ہونے کی مثال آنحضور ﷺ کا قول الھرۃ لیست بنجسۃ لانھا من الطوافین والطوافات علیکم (ابو داؤد، طحاوی) ہے کیونکہ اس نص کا حکم یہ ہے کہ بلی کا جھوٹا ناپاک نہیں ہے اور اس ناپاک نہ ہونے کی علت، طواف (چکر لگانا) ہے اور یہ نص اس علت پر صراحتاً مشتمل ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے من الطوافین فرمایا ہے اور اشارۃً مشتمل ہونے کی مثال آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول لاتبیعوا الطعام الا کیلا بکیل۔ (مسلم ثانی) ہے کیونکہ اس نص کا حکم یہ ہے کہ طعام کو طعام کے عوض متساویا بیچنا جائز ہے لیکن متفاضلا اور نسیئۃً بیچنا جائز نہیں ہے۔ اور اسکی علت قدر مع الجنس ہے یعنی قدر اور جنس میں دونوں عوضوں کا متحد ہونا تفاضل اور ربا کے حرام ہونے کی علت ہے لیکن یہ نص اس علت پر صراحتا مشتمل نہیں ہے بلکہ اشارۃً مشتمل ہے اسطور پر کہ کیلا بکیل قدر کے علت ہونے پر دلالت کرتا ہے اور طعام کا مقابلہ طعام کے ساتھ جنس کے علت ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ الحاصل قیاس کا رکن وہ وصف ہے جس کو حکم نص پر علامت قرار دیا گیا ہو اور نص اس وصف پر صراحتا یا

اشارۃ مشتمل ہو در اصل قیاس کے چار رکن ہیں

(۱) اصل (مقیس علیہ) (۲) فرع (مقیس) (۳) حکم (۴) وہ وصف جسکو اصل کے حکم پر علامت قرار دیا گیا ہے مگر چونکہ قیاس کا نبیادی رکن یہ ہی وصف ہے اسی پر قیاس کا دار و مدار ہے اور اسی کی وجہ سے اصل کا حکم فرع کی طرف متعدی ہوتا ہے اسلئے خادم نے اسی کو رکن قرار دیا ہے اور باقی تین کا ذکر نہیں کیا ہے یہ بھی خیال رہے کہ وہ وصف جو قیاس کا رکن ہے اور اس پر قیاس کا دار و مدار ہے اس کو علت جامعہ اور علت مشترکہ بھی کہا جاتا ہے لیکن خادم نے اس کو علامت کے ساتھ اس لئے تعبیر کیا ہے تاکہ ناظرین کو یہ معلوم ہوجائے کہ احکام شرع کی علتیں احکام کو پہچاننے کی محض علامت ہوتی ہیں مثبت احکام نہیں ہوتیں، مثبت احکام تو اللہ تعالی کی ذات ہوتی ہے۔ وہ وصف جسکو حکم نص پر علامت قرار دیا گیا ہے اس کیلئے دو باتیں ضروری ہیں ایک تو یہ کہ وہ صالح ہو یعنی وہ وصف اس بات کی صلاحیت رکھتا ہو کہ اسکی طرف حکم مضاف اور منسوب ہو سکے دوم یہ کہ معدّل ہو یعنی اس وصف کی عدالت ثابت ہو عدالت سے مراد تاثیر ہے مطلب یہ ہے کہ وہ وصف مؤثر ہو ان دونوں باتوں کو اسلئے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ وصف شاہد کے مرتبہ میں ہے یعنی دعوی میں جو حیثیت شاہد کی ہوتی ہے قیاس میں وہی حیثیت وصف کی ہوتی ہے پس جس طرح شاہد کیلئے صالح (عاقل بالغ مسلمان اور آزاد) ہونا ضروری ہے اور وصف عدالت یعنی دیانت کا ثابت ہونا ضروری ہے اسی طرح وصف مذکور کیلئے صلاحیت اور عدالت کا ثابت ہونا ضروری ہے۔ البتہ ان دونوں میں یہ فرق ہے کہ پہلی بات یعنی وصف کا صالح ہونا عمل کے جواز کیلئے شرط ہے اور دوسری بات یعنی وصف کا معدّل ہونا وجوب عمل کیلئے شرط ہے یعنی وصف مذکور میں اگر صلاحیت اور اہلیت ظاہر ہوگئی اور عدالت ظاہر نہیں ہوئی تو اس قیاس پر عمل کرنا جائز ہوگا واجب نہ ہوگا اور اگر صلاحیت کے ساتھ عدالت بھی ظاہر ہوگئی تو اس پر عمل کرنا واجب ہوگا جیسے گواہ میں اگر صلاحیت اور اہلیت ظاہر ہوجائے اور عدالت ظاہر نہ ہو تو اس گواہی پر عمل کرنا جائز ہوتا ہے واجب نہیں ہوتا یعنی اس گواہ کی گواہی پر اگر قاضی فیصلہ کردے تو بھی ٹھیک

ہے اگر فیصلہ نہ کرے تو بھی ٹھیک ہے لیکن اگر صلاحیت کے ساتھ عدالت بھی ظاہر ہوگئی
تو اس گواہی پر عمل کرنا واجب ہوگا یعنی قاضی پر فیصلہ دینا واجب ہوگا مذکورہ دونوں باتوں
میں پہلی بات کی تفصیل یہ ہے کہ وصف کے صالح ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ وصف حکم
کے موافق اور مناسب ہو اس طور پر کہ حکم کو اس وصف کی طرف مضاف کرنا صحیح ہو وہ
وصف اس حکم سے آبی اور منکر نہ ہو مثلاً میاں بیوی دونوں کافر ہوں اور پھر ان میں سے
ایک نے اسلام قبول کرلیا ہو تو ان دونوں کے درمیان فرقت واقع ہو جاتی ہے مگر اس
فرقت کا سبب کیا ہے اس بارے میں اختلاف ہے حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس
فرقت کا سبب احد الزوجین کا اسلام ہے اور یہ فرقت اسلام کیطرف مضاف ومنسوب
ہے احناف نے کہا کہ اس فرقت کا سبب اسلام نہیں ہے بلکہ آخر کا اسلام قبول کرنے
سے اباء اور انکار کرنا ہے اب آپ غور کریں کہ فرقت کو اباء عن الاسلام کی طرف منسوب
کرنا صحیح ہے یا احد الزوجین کے اسلام کی طرف منسوب کرنا صحیح ہے ہم نے دیکھا کہ
اسلام حقوق کا محافظ ہے قاطع حقوق نہیں ہے لہذا اسلام اس حکم یعنی فرقت سے آبی اور
منکر ہوگا اور اس حکم کو اباء عن الاسلام کی طرف منسوب کرنا مناسب اور صحیح ہوگا۔ الحاصل
وصف کے صالح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ وصف حکم کے مناسب اور موافق ہو یعنی حکم
کو اس وصف کی طرف مضاف کرنا مناسب اور صحیح ہو اور وہ وصف اس حکم سے آبی نہ ہو۔

دوسری بات کی تفصیل یہ کہ اس وصف کے معدّل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس
وصف کی عدالت یعنی تاثیر ثابت ہو پھر اس تاثیر کی چار قسمین ہیں اور احناف کی نزدیک
چاروں مقبول ہیں۔

(۱) اس وصف کے عین کا اثر اس حکم کے عین میں ظاہر ہو یعنی بعینہ وہ وصف
جو نص میں مذکور ہے نص کے عین حکم میں مؤثر ہو جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سور
ہرہ کے ناپاک نہ ہونے کی علت، طواف (چکر لگانا) قرار دیا ہے پس عین طواف عین حکم
نص یعنی سورہ ہرہ کی عدم نجاست میں مؤثر اور علت ہے تاثیر کی اس نوع پر سب متفق
ہیں حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک تاثیر اسی نوع میں منحصر ہے اسکے علاوہ دیگر انواع

تاثیران کے نزدیک معتبر نہیں ہیں۔

(۲) اس وصف کے عین کا اثر حکم کی جنس میں ظاہر ہو یعنی عین وصف جنس حکم کیلئے علت ہو جیسے صغر، ولایت مال میں شوافع اور احناف دونوں کے نزدیک علت ہے یعنی صغیر کے مال میں تصرف کی ولایت بالا جماع صغیر کے ولی کو حاصل ہے اور اس ولایت کی علت صغیر کا صغر ہے پس ولایت مال چونکہ ولایت نکاح کی ہم جنس ہے اس لئے احناف نے ولایت نکاح میں بھی صغر کو علت قرار دیا ہے

(۳) وصف کی جنس کا اثر اس حکم کے عین میں ظاہر ہو یعنی جنس وصف کو عین حکم کیلئے علت قرار دیا گیا ہو جیسے جنون کا اسقاط صلاۃ کیلئے علت ہونا نص سے ثابت ہے اور جنون، اغماء کا ہم جنس ہے لہذا جب جنون کا نماز ساقط کرنے کی علت ہونا ثابت ہے تو اسکے ہم جنس یعنی اغماء کو بھی اسقاط صلاۃ کی علت قرار دینا درست ہوگا

(۴) جنس وصف کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو یعنی جنس وصف کو جنس حکم کیلئے علت قرار دیا گیا ہو جیسے مشقت سفر کا دو رکعت کے لئے سقوط کی علت ہونا نص سے ثابت ہے اور مشقت، حیض کے ہم جنس ہے اور دو رکعت کا سقوط پوری نماز کے سقوط کی ہم جنس ہے لہذا مجانست کا اعتبار کرتے ہوئے حیض کو پوری نماز کے سقوط کی علت قرار دینا درست ہوگا۔

قیاس کے حکم کا بیان

پانچویں چیز قیاس کا حکم ہے حکم سے وہ اثر مراد ہے جو قیاس پر مرتب ہوتا ہے قیاس کا حکم تعدیہ ہے یعنی وہ حکم جو نص سے ثابت ہے اسکا مثل اس فرع میں ثابت ہو جائے جس میں نص یا اجماع کوئی ایسی دلیل نہ ہو جو قیاس سے بڑھ کر ہو کیونکہ صحت قیاس کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ فرع کے سلسلہ میں قیاس سے قوی اور فائق کوئی دلیل نہ ہو خادم نے تعدیہ کی تشریح کرتے ہوئے مثل کا لفظ اس لئے زائد کیا ہے کہ فرع کے اندر اصل کا عین حکم ثابت نہیں ہوتا ہے کیونکہ شی جب اپنے محل سے متعدی ہو جاتی ہے تو اسکا پہلا محل فارغ اور خالی ہو جاتا ہے پس اگر عین حکم کا تعدیہ تسلیم کرلیا جائے تو

تعدیہ کے بعد نص کو اس حکم سے خالی اور فارغ ہونا چاہئے تھا حالانکہ تعدیہ کے بعد بھی نص کا حکم اسی طرح باقی رہتا ہے جیسا کہ تعدیہ سے پہلے تھا۔ اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ فرع کی طرف عین حکم متعدی نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا مثل متعدی ہوتا ہے۔

ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم

جمیل احمد سکروڈوی
استاذ دار العلوم دیوبند
۱۴ ذ الحجہ ۱۴۲۱ھ